ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂ

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ

ಈ.ರಮೇಶ್

(ನೋಂದಣಿ ಸಂಖ್ಯೆ: KVMBKS/00198)

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ.ಡಿ.ಮಂಗಳಾಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ

ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು, ಯುಜಿಸಿ ಗ್ರೇಡ್ 1 (ನಿ.)

ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು

ಬಸವೇಶ್ವರನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು–560079

ಕಾವ್ಯಮಂಡಲ

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಾನ್ಯತಾ ಸಂಸ್ಥೆ)

ಬೆಂಗಳೂರು–560085

2018

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ

ಈ.ರಮೇಶ್

(ನೋಂದಣಿ ಸಂಖ್ಯೆ: KVMBKS/00198)

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ.ಡಿ.ಮಂಗಳಾಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ

ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು, ಯುಜಿಸಿ ಗ್ರೇಡ್ 1 (ನಿ.)

ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು

ಬಸವೇಶ್ವರನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು–560079

ಕಾವ್ಯಮಂಡಲ

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಾನ್ಯತಾ ಸಂಸ್ಥೆ)

ಬೆಂಗಳೂರು–560085

2018

ಘೋಷಣಾ ಪತ್ರ

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು **ಡಾ.ಡಿ.ಮಂಗಳಾಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ, ಯುಜಿಸಿ ಗ್ರೇಡ್ 1 (ನಿ.) ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು**, ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಯಾವುದೇ ಭಾಗ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

E. Ramesh

ಈ.ರಮೇಶ್
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ
ಕಾವ್ಯಮಂಡಲ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಸ್ಥಳ: ಬೆಂಗಳೂರು
ದಿನಾಂಕ: 13-11-2018

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಪ್ರಮಾಣಪತ್ರ

ಈ.ರಮೇಶ್ ಅವರು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ **ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ** ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸ್ಥಳ: ಬೆಂಗಳೂರು.
ದಿನಾಂಕ: 13-11-2018

ಡಾ.ಡಿ.ಮಂಗಳಾಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು, ಯುಜಿಸಿ ಗ್ರೇಡ್ 1 (ನಿ.)
ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು
ಬಸವೇಶ್ವರನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು–560079

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ 1. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ		1–18
1.1.	ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ	6
1.2.	ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ	7
1.3.	ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ	7
1.4.	ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ	11
ಅಧ್ಯಾಯ 2. ಕೋಮುವಾದ: ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು		19–116
2.1.	ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು	31
2.2.	ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿ	66
2.3.	ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ	74
2.4.	ಕೋಮುವಾದ: ಕಾಯಿಲೆ ಮತ್ತು ಚಿಕಿತ್ಸೆ	82
2.5.	ಪ್ರಭೇದಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಉದಯ	106
ಅಧ್ಯಾಯ 3. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನ: ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ		117–188
3.1.	ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ	172
3.2.	ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳು	139
3.3.	ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆ	144
3.4.	ಮತಾಂತರದ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವರೂಪ	183

ಅಧ್ಯಾಯ 4. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ	189–227
4.1. ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಧಾರಗಳು	196
4.2. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ	199
4.3. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ	201
4.4. ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆ	204
ಅಧ್ಯಾಯ 5. ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ	228–260
5.1. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುರಿತ ಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು	232
5.2. ಆಚರಣೆ: ವಿವರಣೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಕ್ರಿಯಾಜ್ಞಾನ	240
5.3. ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರವಾದದ ಅರ್ಥ	256
5.4. ಆಚರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ನೇಯ್ಗೆ	258
ಅಧ್ಯಾಯ 6. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ	261–269
ಪರಾಮರ್ಶನ ಪಠ್ಯಗಳು	270–283

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಸುಮಾರು 300 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತವನ್ನು ಆಳಿ ಹೋದ ಕಾಲವನ್ನು ವಸಾಹತು ಕಾಲ ಎಂದು ಚಿಂತಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸುವ ಮೊದಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಾದಗಳೂ ಇವೆ. ಆರ್ಯರ ಆಗಮನದೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿವೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ವಿದೇಶಿಯರಾಗಿದ್ದ ಆರ್ಯರು ಸ್ಥಳೀಯರಾಗಿದ್ದ ದ್ರಾವಿಡರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಸಾಹತುವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಭುತ್ವರಹಿತ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ದೇವಸ್ಥಾನ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇವರ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮುಸಲ್ಮಾನ ದೊರೆಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ವಸಾಹತುವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರು ಇದರ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರು. ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಭಾರತೀಯರ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು.

ಇಸ್ಲಾಂ ದೊರೆಗಳ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಾನಂತರ ಕ್ಷೀಣಿಸಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸಾಧಿಸಿತು. ಡಚ್ಚರು, ಫ್ರೆಂಚರು, ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿ ಬಳಿಕ ಈ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕೆಲಕಾಲ ತಮ್ಮ ವಸಾಹತುವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಉಳಿದವರು ಬ್ರಿಟಿಷರು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ನೇಷನ್ ಸ್ಟೇಟ್' ಮಾದರಿಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವಿದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸರಕಾರವನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಒಟ್ಟಾರೆ ವಸಾಹತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಜನಾಂಗ ತಮ್ಮ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಆದರೆ

ಹಿಂದಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪರಿಣಾಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟ ಎಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತು ಕಾಲವನ್ನೂ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲ ಎಂದಾಗ ಅವರು ಭಾರತವನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ತೊರೆದ ನಂತರದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಯವನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಗಳು ಆಗಿಹೋಗಿದ್ದವು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡಲೇಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ, ಈ ವಸಾಹತು ಹೇರಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರತಿರೋಧ ಇರಲಿಲ್ಲವೇ? ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಏನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಆರ್ಯರ ವಸಹಾತು ಹೇರಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹಲವು ಉದಾರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಆರ್ಯ ದೇವತೆಗೆ ಎದುರಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡರು ತಮ್ಮದೇ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯೇ ವಸಾಹತುವಿನ ಮೊದಲ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆರ್ಯರ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ದ್ರಾವಿಡರು ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ಥಳೀಯರು ತಮ್ಮದೇ ಪ್ರತಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಶುರುವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ ಬರ ಬರುತ್ತಾ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಇತರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಕಾಣುವುದು ಮೊದಲಿಗೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ. ಪಂಪ ತನ್ನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ 'ಇಳಾದಿನಾಥರನ್ನು ಓಲೈಸಿ ಬಾಳುವುದು ಕಷ್ಟ' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಗುಣವನ್ನು ಅಂದೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ. ವಸಾಹತುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಇದು ಪಂಪನ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿತ್ತು. ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ, ನಾಗವರ್ಮ ಅವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆದ ಆ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಜನರನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆ ಬಳಿಕ ಬಂದ ವಚನಕಾರರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಅವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನೂರಾರು ವಚನಕಾರರು ಸುಮಾರು 2 ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಸಾವಿರಾರು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ

ಅಂಕು-ಡೊಂಕುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತಾ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ತೆರೆದಿಟ್ಟರು. ಜನರ ಆಡುಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಕಂದಾಚಾರ, ಮೌಢ್ಯಗಳ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತಾ ದೈವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸುಲಭದ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. 'ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಬ ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ, ಶಿರವೇ ಹೊನ್ನ ಕಳಶವಯ್ಯಾ' ಎಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರು, ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದರು. ಕಟ್ಟಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಆಗಬೇಕಿರುವುದು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಬೆಸುಗೆ ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿರದೆ ಕೊಡು ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡತನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಜೊತೆಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಕಾಲದಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಸಂಬಂಧ, ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ/ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಭಾರತದ ತಾನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಭಾರತೀಯರ ಕುರಿತಾದ 'ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೂ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭವು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಇಲ್ಲವೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಇಲ್ಲವೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿಶ್ವಾವಲೋಕನದಿಂದ (world view) ಮುಕ್ತವಾಗಿವೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್‌ನ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ, ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿ, ದೀಪೇಶ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಚಿಂತಕರು ಎತ್ತಿದ್ದು, ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್, ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತಿತರ ಅಸಂಖ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಬಗ್ಗೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಹಮತವಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ: ಈ ವಸಾಹತು ನಿರೂಪಣೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಇದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು *'ವಸಾಹತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ'* ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು, "ಪೂರ್ವದ ನೈಜ ಚಿತ್ರಣವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಅದು ಪಶ್ಚಿಮವು ತನ್ನ ಅನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಸಾಹತುವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು/ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ರೂಪಿಸಿದ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ." (ಸೈದ್ 1978) ಆದ್ದರಿಂದ ಓರಿಯಂಟ್ (ಪೂರ್ವದ) ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಪೂರ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಓರಿಯಂಟ್ ಪ್ರಭಾವಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ವಸಹಾತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿವೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದೇ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ನಂತರದ ಆಯ್ದ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನ[1]ಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತುಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ತಿರುವಿನಂತರದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವು ಎತ್ತಿದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿ ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಕಥನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು (Framework) ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಲಿತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಕಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಮಗೆದುರಾಗುವ

ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿಮೋಚನೆಯ ನಂತರದ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮುಂದುವರೆದಿದೆಯೇ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಆರು ದಶಕಗಳ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಮುಖ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು, ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವ, ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

1.1. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯ, ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದ ಪ್ರಮುಖ ಚರ್ಚೆಗಳ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನದ ದಾಖಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಭಿನ್ನ ಚಿಂತನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ರೀತಿಯು ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಆಯ್ದ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ವಸಾಹತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಎಳೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳ್ಳಲು ನಡೆದಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಶವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಇವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ[2] ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಾಂದಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅಡಕಗೊಳಿಸಲು ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವಂತೆ, ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ, ಮತಾಂತರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ

ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಪ್ರಣೀತ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಪದನೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ.

1.2. ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ 2011ರವರೆಗಿನ ಕಾಲದ ಅವಧಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸರಕಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ, ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ, ಮತಾಂತರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧ "ಕಳೆದ ಅರವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನ'ವೆಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ." ಅಂದರೆ, ಈ ಸಂಕಥನದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ[3]ವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಕರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತ ನೆಲೆಗೆ ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತ ಆಕರವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ, ನಿಯತಕಾಲಿಕಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ಲಾಗ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಆಕರದ ಗಡಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ[4] ಪ್ರಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

1.3. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪ್ರಬಂಧದ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ, ಮತಾಂತರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು

ಒಂದೊಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯಗಳಿಂದ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಯುಗಪಲ್ಲಟ', 'ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್', 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ', 'ಮಾತು ಸೋತ ಭಾರತ', ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ 'ಬಹುಮುಖಿ', 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ', ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ 'ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗ–1', 'ಸಾಹಿತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ ಅವರ 'ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು', ರಮಹತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ 'ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ', 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ', 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು', ಹಂಪಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಧರ್ಮ' ವಿಶ್ವಕೋಶ, ವಿನಯ್‌ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ ಅವರ 'ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು', ಸಂತಾನಂ ಕೆ. ಅವರ 'ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ಜಾತಿ ಸಂವಾದ', ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರ 'ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗ', ಮಂಜುನಾಥ್ ಲತಾ, ಕೆ.ಎಲ್ ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಐಜೂರ್ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ದೇಶವಿದೇನಹಾ ಕಾಲವಿದೇನಹಾ', ಡಾ.ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮತಾಂತರ: ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ', ಸಿ.ಜಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಮತ್ತು ಫಾ.ಚೆಸರಾ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ', ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ 'ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ', ಅಭಿಮನ್ಯು ಪಾಕ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯ ವಿಶೇಷಾಂಕ 'ಕೋಮುವಾದ ವರ್ಸಸ್ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ', ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ' ಹಾಗೂ 'ಮರ್ಯಾದಸ್ಥ ಮನುಷ್ಯರಾಗೋಣ', ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ 'ಉರಿಯ ನಾಲಗೆ', ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ 'ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ', ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ವಿವಿಧ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರೆ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಕಾರ್ಲ್ ಪಾಪರ್, ಮಿಷೆಲ್ ಫುಕೋ, ಫೆಡ್ರಿಕ್ ನೀಷೆ, ರಾಜೀವ್ ಭಾರ್ಗವ, ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್, ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರು, ಡಬ್ಲ್ಯೂ.ಸಿ ಸ್ಮಿತ್, ಬಿಪಿನ್ ಚಂದ್ರ, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಜಿ.ಎನ್ ದೇವಿ ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ವಾದಸರಣಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲ, ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಭಜನೆ

ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ನವೋದಯ, ನವ್ಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ದಲಿತ, ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಘಟ್ಟಗಳು) ಇಲ್ಲವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿಂದೆ ಇರಬಹುದಾದ ಅಜೆಂಡಾ, ರಾಜಕೀಯ ಸರಿತನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಚಿಂತಕ ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ನಿಲುವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೆ, ಆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಏನು? ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವರ ನಿಲುವು/ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಉದ್ದೇಶ/ದುರುದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲವೇ ಅಜೆಂಡಾಗಳೇನು? ಎನ್ನುವತ್ತ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಯಾವುದೇ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನದ ವಿವರಣೆ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು (ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಅವರ 'ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧ' ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ನೋಡಬಹುದು) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ[5] ಎಂದು ಹೊರಡುವ ಯಾವುದೇ ವಿವರಣೆಯು ತನ್ನೊಳಗೇ ಸೋಲನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದರೆ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವಾದದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿದ್ಯಮಾನದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ನಿರೂಪಣಾ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಆ ಚಿಂತಕರ ವಿವರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು (presuppositions) ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ, ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರಿತ್ರೆ (conceptual history) ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವೂ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಶೀಲನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ/ನಿರ್ವಚಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತದ ಶೋಧವಾಗಿದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ರೂಪಿತಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತವು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ವಿಮೋಚನೆಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದಂತೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ನಡೆಸಿದೆ. ಆದರೆ, ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಚನೆಯು ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಿಯೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಗುರುತಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೈಜವಾದ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿರದೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ತನ್ನನ್ನೇ ಮರುಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಪಶ್ಚಿಮವು ಪೂರ್ವವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ರೀತಿಯು ಪಶ್ಚಿಮದ್ದೇ ಸ್ವಗತ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೀಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ನಮಗೆದುರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಇವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ[6] ಎಂದೂ ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಎಂದರೆ, ಪೂರ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಪಶ್ಚಿಮವು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಭವದ್ದೇ ಚಿತ್ರಣ ಎಂದಾದರೆ, ಈ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಭವವು ಈ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು; ಎಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಭವಗಳೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಪೂರ್ವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದರೆ: ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದರ ವಿಸ್ತಾರ ಎಷ್ಟು? ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಇವಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೆಲವು ಆಯ್ದ ಕನ್ನಡ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ 'ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಿದೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಆಗುಮಾಡಲು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿವಿಧ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ

ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು.

1.4. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ

ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ, ಮತಾಂತರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ; ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ನೀಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾವೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ; ಆಯಾ ಅರ್ಥಗಳು ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೇಗೆ ಕೂಡಿಬಂದಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಶೀಲನೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಆ ಅರ್ಥಗಳು ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಮಾಡುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಗವಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಹಲವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೇಸಿವಾಚಕಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಪದಬಳಕೆ ದೇಸೀಯವೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ಅರ್ಥ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಈ ಅಧ್ಯಯನಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಯಾವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಯಾವ ಪದ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ

ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಹೊರಗಿನ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರವಷ್ಟೇ ದೇಸಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: "ನಮ್ಮ ನಾಯಕರು ಭರತವರ್ಷ ಒಂದು secular state ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಯಾರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರ ರಚನೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರವೀಣರಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದರು. ಭರತವರ್ಷದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ಅರ್ಥಬರುವಂತೆ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಬೇಕಾಗಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದು? ನಮಗೆ ಇದು ತಿಳಿಯದು. ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಮನಾದ ಶಬ್ದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು. ಭಾವ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಭಾವ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಮಾನ ಶಬ್ದವೇನನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು?"[7] ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂಬ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು (ಉದಾ: ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ) ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ (ಉದಾ: ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ) ವಲಸೆ ಹೋದಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಅದು ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಿಂತ ಗೊಂದಲ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದೂ ಇದೇ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಳೆದು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೊರಟವು. ಬಳಿಕ ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬೆಳೆದವು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಇದೆ; ಮೂಲ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ

ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಇದೆ; ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಮೇಮೇಲೆ ಪೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಪದವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥ ಮರೆಯಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅರ್ಥ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ 'ಅರ್ಥ ಬದಲಾವಣೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ religion, communalism, secularism, conversion ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ರೀತಿ 'ಅರ್ಥ ಬದಲಾವಣೆಯ' ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಾಗಿವೆ. ಮೂಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಚಿಂತಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಗಳಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ಘಟನೆ ಇಲ್ಲವೇ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಗೊಂದಲ ತುಂಬಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ ಬದಲು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ದಿಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದಂತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ದಕ್ಕದಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯುವುದು? ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು 'ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ' (colonial consiousness) ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನಾಥರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಪರಕೀಯತೆ ಕಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು 'ನಿರೂಪಣೆಯ ಶಕ್ತಿ'ಯಾಗಿ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: ಅವರು ತಮ್ಮ 'ನಿರೂಪಣೆಯ ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದದಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕಣ್ಣೋಟದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಕಥೆಗಾರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಕುಂ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ತಂದೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿ (ಇದನ್ನು ವಿದ್ಯಮಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ) ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು (ಅರ್ಥೈಸುವುದನ್ನು) ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಚಿತ್ರಣದ ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಕಥೆಗಾರರು ತಮ್ಮ ತಂದೆಯ ಬಗೆಗೆ ನೀಡುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ: "ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ನನ್ನ ಅಪ್ಪ. ನನ್ನ ಅಪ್ಪ ಆರೂ ಕಾಲು ಅಡಿ ಎತ್ತರ. ತನ್ನ

ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಬೆರಳುಗಳಿರುವುದು ಉಂಗುರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಲಿಕ್ಕಂದೇ ಅವನು ತಿಳ್ಕೊಂಡಿದ್ದ. ಅವನ ಕತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲು ತೊಲೆ ಚಿನ್ನದ ಸರ. ಒಳ್ಳೆಯ ರೇಷ್ಮೆ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನ ಎಡ ಬಲಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅವನ ಬಲಗೈ ಬಂಟರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನಿಗೆ ಇಬ್ಬರು ಮೂವರು ಸೂಳೆಯರು. ಮನೆ ತುಂಬಾ ಧವಸ, ಧಾನ್ಯ, ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿ ತುಂಬಿರುತ್ತಿತ್ತು... ಯಾರಾದರೂ ಕಳವು ಮಾಡಿದರೆ ಹಿಡಿದು ಚಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನು ಜಿಪುಣನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಯಾರಾದರೂ ತನ್ನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸೋಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ... ದಾಯಾದಿಗಳು ಕೆಲವರು ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚಿನಿಂದ ಸರ್ಕಲ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರ್ ಕಡೆಯಿಂದ ಅವನ ಕಪಾಳಕ್ಕೆ ಹೊಡೆದು ಅವಮಾನ ಮಾಡಲು ಹೇಳಿದ್ದರು... ಕಳವಿನ ಅಪಾದನೆ ಹೊರಿಸಿದ್ದರು... ಸರ್ಕಲ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರ್ ಬಂದವನು ನನ್ನ ಅಪ್ಪನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಮನೇಲೇ ಹೋಳಿಗೆ ತಿಂದು ಹೊರಟು ಹೋದ. ನನ್ನ ಅಪ್ಪ ದಾಯಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾನನಷ್ಟದ ಮೊಕದ್ದಮೆ ಹೂಡಿದ. ನಾನು ಮೊದಲು ಕಲಿತ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳೆಂದರೆ 'ಮಾನ ನಷ್ಟ', ಮತ್ತು 'ಮೊಕದ್ದಮೆ'. ಅಪ್ಪ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನವರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಹೀರೋ ಆಗಿದ್ದ... ಊರಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವ, ನಾಟಕ, ಸಂಗೀತ ಏನೇ ನಡೆಯಲಿ ಅದೆಲ್ಲ ಅಪ್ಪನ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೀತಿತ್ತು... ತನಗಾಗದವರನ್ನು ಹಿಡಿದು ಥಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಆಮೇಲೆ ಅವರ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಖರ್ಚನ್ನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅಪ್ಪ ಸತ್ತ ಮೇಲೂ, ನನ್ನ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.." (ಕುರ್ತಕೋಟಿ, 2006, 103–104)

ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇಷ್ಟು ಚಿತ್ರಣ ನೀಡಿದ ಕಥೆಗಾರರು, ತನ್ನಪ್ಪನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು 'ಫ್ಯೂಡಲ್' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರಂತೆ. ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯು 'ಫ್ಯೂಡಲ್' ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಕಥೆಗಾರರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆ? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದ [ಫ್ಯೂಡಲ್] ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ವೀರಭದ್ರಪ್ಪನವರ ಅಪ್ಪನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಇಂದಿನವರು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಹಿಂದಿನವರು ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬಾಳಿದರು. ಅದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಮೇಲೆ ಇಂದಿನವರಾದ ನಾವು ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಯೋಜನ ನಮಗೇ ಹೊರತು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದುಕಿ ಬಾಳಿದವರಿಗಲ್ಲ... (ಅದೇ. 104)

ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುತ್ತಾ... "ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದ [ಫ್ಯೂಡಲ್] ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು

ಉಪಯೋಗಿಸದಿದ್ದರೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. 'ಫ್ಯೂಡಲ್' ಎಂದಾಗ ನಾವು ಓದಿದ 'ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂ'ನ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣ ಅವಗುಣಗಳು, ಶಕ್ತಿ, ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಆ ಚಿತ್ರ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ 'ಸಾಮಂತಶಾಹೀ' 'ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ'ದಂಥ ಸ್ವದೇಶೀ ಶಬ್ದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಆದರೂ ಈ ಸ್ವದೇಶೀ ಶಬ್ದಗಳು ಕೂಡ 'ಫ್ಯೂಡಲ್' ಶಬ್ದದ ಭಾಷಾಂತರಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ನಮ್ಮದಾದರೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರದಾಗಿ ಗೊಂದಲ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯ ಅವರ ಅಪ್ಪನ ಚಿತ್ರ 'ಫ್ಯೂಡಲ್' ಆಗದಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದೇ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಬಡವ'ನಾದವನು 'ದಲಿತ'ನಾಗದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಕೂಡ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು." (ಅದೇ. 105)

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಾರರ ಅಪ್ಪನ ಕುರಿತು ಫ್ಯೂಡಲ್ ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆ (ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ) ಅಪ್ಪನ ಕುರಿತ ಚಿತ್ರಣದ (ವಿದ್ಯಮಾನದ) ಮೇಲೆ, ಕೇಳುಗರ ಇಲ್ಲವೇ ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಅದನ್ನು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ನಾನು ಕಾಣದಿದ್ದ ಅಪ್ಪ ಬಹಳ ಗೌರವಸ್ಥ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಗೌರವಸ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಪನಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಅದೇ ರೀತಿ–ಅವನು ಕೊಲೆಗಾರನಾಗಿದ್ದ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೂ ಅದೇ ಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವವರ ಉದ್ದೇಶ 'ಅಪ್ಪ'ನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು; ಅರ್ಥವಿಸುವುದು. ಮುಂದೆ ಉಳಿಯುವುದು ಅರ್ಥವೊಂದೇ." (ಅದೇ. 105–106)

ತಮ್ಮ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದರ ನಿರೂಪಣೆ ಇಲ್ಲವೇ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗೆಗೆ ನಿದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮವು ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಈ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿದ್ಯಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅಂಶಗಳೂ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ವಿದ್ಯಮಾನದ ನೈಜತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಾವು ತಲುಪುತ್ತೇವೆ. ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಈ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ವಿದ್ಯಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ

ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ವಿದ್ಯಮಾನದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸರಕಾರಿ ನೀತಿ, ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆ, ಬಾಬಾಬುಡನ್‌ಗಿರಿ ವಿಚಾರ, ಇತರೆ ದರ್ಗಾಗಳ ಸುತ್ತ ಎದ್ದಿರುವ ವಿವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಕೋರ್ಟ್ ತೀರ್ಪುಗಳು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಜಲ್ಲಿಕಟ್ಟು, ಕಂಬಳ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸರಕಾರದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಇಂತಹ ಅನಾಹುತಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಔಷಧಿಯು ಕಾಯಿಲೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಅದು ಅನಾರೋಗ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹದಗೆಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹುದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ, ಮತಾಂತರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಬಳಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಾದ. ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು.

'ರಿಲಿಜನ್' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ ಮೋಸ ಮಾಡಿದರೆ 'ಇದು ನಿನಗೆ ಧರ್ಮ ಅಲ್ಲ' (ಮೋಸ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ) ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಜನರು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಕ್ರಮ, ನೈತಿಕತೆ ಎಂಬೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವೇ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ರಿಲಿಜನ್ ಎಂದು ಬಳಸಬಹುದು ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಬಳಸಬಹುದು. ಎರಡರ ಅರ್ಥವೂ 'ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಧಾನ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಬಳಸುವಾಗಲೂ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ರಿಲಿಜನ್‌ನಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲವೇ ಹಿಂದೂ ರಿಲಿಜನ್ ಎಂದು ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪದ

ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಏನೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವಾಗ ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ನಿಯಮ ಉಳಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಮತಾಂತರ' ಪದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಕನ್ವರ್ಷನ್ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮತಾಂತರ ಪದವನ್ನೇ 'ಕನ್ವರ್ಷನ್' ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮತ ಪರಿವರ್ತನೆ, ಧರ್ಮ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೂ ಅವು ಕೂಡ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಕೂಡ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ 'ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ' ಇಲ್ಲವೇ ಜಾತ್ಯತೀತ ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಲ್ಪಡುವ ಪದಗಳು. ಜಾತ್ಯತೀತ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸದೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂವಾದಿ ಪದಗಳಿದ್ದರೂ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ದೇಶಿವಾಚಕ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

* * *

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ:

---

1. ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸುತ್ತ ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭ ನಡೆಸಿರುವ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆ, ಸಂವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾ: 'ಕೋಮುವಾದ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೋಮುವಾದ ಕುರಿತ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ.
2. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೊಟ್ಟ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸುಧೀರ್ಘ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.
3. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಸೃಜನಶೀಲವೇ ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆ. ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ, ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಲ್ಲದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಲೇಖಕರ ನೇರ ನಿಲುವುಗಳು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಲೇಖನ, ಪ್ರಬಂಧ, ವಿಮರ್ಶೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ 'ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಮತ್ತು ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲು 'ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

4. 'ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಲುವು, ನಿರ್ಣಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು (presuppositions) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತಾಳುವ ನಿಲುವಿನ ಹಿಂದೆ ಇದರ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ, ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಬಳಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಮೌಢ್ಯ, ಕಂದಾಚಾರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಸುಧಾರಿಸಬೇಕಿದೆ" ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು 'ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್' ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಹಿಂದಿರುವ ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಅರಿವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅವರು ಏಕೆ ಅಂತಹ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದರು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಕೂಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳು, ಅದರಿಂದ ಹೊರಟ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ.

5. ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು 'ಕಾನ್‌ಸ್ಪಿರೆಸಿ ಥಿಯರಿ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಬ್ಧಕೋಶವು, "ಒಂದು ಘಟನೆ ಇಲ್ಲವೇ ವಿದ್ಯಮಾನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪಿತೂರಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಈ ಪಿತೂರಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಮೈಕೇಲ್ ಬರ್ಕುನ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಕಾನ್‌ಸ್ಪಿರೆಸಿ ಥಿಯರಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 1. ಅಚಾನಕ್ ಎಂಬಂತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 2. ಯಾವುದೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 3. ಎಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆಸುಗೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಅವರ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ' ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಈ ಚಿಂತನೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ 'ಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೈದ್, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪಿತೂರಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೌರ್ವಾತ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಅನಾಗರಿಕ ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ಸೈದ್ ನಿಲುವು.

6. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಶಿಕ್ಷಣವೇ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುತೇಕರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವೇ ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇದೇ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಟ್ಟ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದರೆ ಕಾಣುವ ನೋಟ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸಿದರೆ ಮೊದಲು ನಮ್ಮದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೊಸದೇ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದತ್ತ ಯಶಸ್ವಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ನಂಬಿಕೆ.

7. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್. 1989. *ಧರ್ಮ ಸಂರಕ್ಷಣೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್.

ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು
ಕೋಮುವಾದ: ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು

ಕೋಮುವಾದ: ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಸಾರಾಂಶ

ಈ ಅಧ್ಯಯನ 'ಕೋಮುವಾದ'ದ 'ಅರ್ಥ'ವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ; ಇಲ್ಲವೇ ಈಗಾಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಅರ್ಥ'ಗಳಿಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದದ ಕುರಿತ ಈಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಯಾವುದೇ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ (ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ/ಕೋಮುಗಲಭೆ/ ಮತೀಯಗಲಭೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಘಟನೆಗಳು) ಕೂಲಂಕಷ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಈವರೆಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಚಿಂತನೆ, ಚರ್ಚೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಆ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು, ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ *ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲ* ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ *ಒರಿಜಿನ್* ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ *ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ* ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶನಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ, ರೂಪಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಿರುವ 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನ' ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನ, ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನೋಡದೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯದ ಹೊರತು ಕೋಮುವಾದದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಸಂಕಥವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ವಸಾಹತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸರಳವಾಗಿ *ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಗುಚ್ಛ*ವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಭಾರತೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡಿದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು

ತಳೆದ ನಿರ್ಣಯಗಳೇ ಈ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳು. ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರದೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಬದುಕಿನ ವೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ 'ನಿಯಮ'ಗಳ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಬದುಕು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ 'ನಿರ್ಣಯ'ಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ. ಕೋಮುವಾದದ ಸಂಕಥನವೂ ಈ ನಿರ್ಣಯದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜವೂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು (ಸಮುದಾಯವನ್ನು) ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಬ್ರಿಟಿಷರು, ಕೋಮುಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಅವರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು. ಭಾರತೀಯರು ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರೆಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ, ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಕಥನವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಕೋಮುವಾದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಚರ್ಚಿತ ವಿಷಯ. ಇದು ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಭಾರತವನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಇವತ್ತಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವೂ ಒಂದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದ ಮೇಲೆ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು 'ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಮತ್ತೂ

ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿರಳ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ 'ಕೋಮುವಾದ'ದ 'ಅರ್ಥ'ವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ; ಇಲ್ಲವೇ ಇರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಹೊಸ 'ಅರ್ಥ' ಹುಡುಕುವತ್ತಲೇ ಗಮನ ಹರಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಯಾವುದೇ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ (ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ/ ಕೋಮುಗಲಭೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಘಟನೆಗಳು) ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಈವರೆಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಚಿಂತನೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಆ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ 'ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸನಾತನವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಹುಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ದೇಶದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿವೆ ಎಂದು ಹಲವು ತಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಜೀವನವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದ, ಇಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿದ ಘಟನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಘಾಸಿಗೊಳಿಸಿದವು. ಇದು ಮುಂದೆ ಎರಡೂ ಸಮದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ದ್ವೇಷದ ರೂಪ ತಾಳಿತು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇದಾದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಿಷಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಲಭೆಗಳು ಈ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಿವಿಧೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭುಗಿಲೆದ್ದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವಿನ ಗಲಭೆಗಳು ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಶಾಶ್ವತ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ಇದು ದೇಶ ಭಾರತ-ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಎಂಬ ಎರಡು ದೇಶಗಳಾಗಿ ಹೋಳಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ವೇಳೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಹೋದರು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾವಿರಾರು

ಹಿಂದೂಗಳು ಭಾರತದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ 'ಮೂಲ ನೆಲೆ'ಯ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಭಾರತ ಹಿಂದೂಗಳ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೇರೂರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಬಲಪಂಥೀಯರಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮ ದೇಶ' ನಮಗೆ ಮೀಸಲು (ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ), ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಇರುವುದು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಉಳಿದವರು ನಮ್ಮ ಮರ್ಜಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಿತು. ಈ ಧೋರಣೆ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು. ಇದು ಹಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಮುಂದೆ ಭುಗಿಲೆದ್ದ ಹಲವು ಗಲಭೆಗಳಿಗೆ ಇದುವೇ ಮೂಲವೂ ಆಯಿತು. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಮಮಂದಿರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇವರಿಗೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಲು ನಮಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲವೇ? ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಲು ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಸಮರ್ಥನೆ ಎಂಬಂತೆ ತೋರಿತು. ಈ ಘಟನೆ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಕೆಲವು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗಾದರೂ ತಾವು ಬೇರೆಯವರ ನೆಲದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ನೆಲೆಯೂರಿತು. ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ದುರುಪಯೋಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲು ನೆರವು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಸಂಚಿನ ಭಾಗವೇ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಉಗ್ರದಾಳಿಗಳು. ಜೊತೆಗೆ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಪಂಡಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದಾಳಿ, ಹತ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಾಶ್ಮೀರ ನಮ್ಮ ನೆಲೆ ಎನ್ನುವ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಧೋರಣೆ. ಹೀಗೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಲವು ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸ ಪ್ರಕರಣ, ಕಾಶ್ಮೀರ ಪಂಡಿತರ ವಲಸೆ ಪ್ರಕರಣಗಳು, ಮುಂಬಯಿ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ದಾಳಿ ಮುಂತಾದ ಘಟನೆಗಳು ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಶತೃತ್ವವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದವು. ಆ ನಂತರದ ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಇದನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂಘಟಟನೆ ಹೆಚ್ಚಿತು.

ಕೋಮವಾದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಹೆಸರು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರದ್ದು. ಇವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು (conceptual enquiry) ಯತ್ನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಒಳ, ಹೊರಗನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವವರು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ಅವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆಯಿಂದಲೇ ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬಹುದು. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ'[1] ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ: ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು "ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ದೇಶದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಅನ್ಯಮತೀಯರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ನಿಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿಸುವ" (73) ಒಂದು 'ವಿಚಾರಧಾರೆ'. ಅಲ್ಲದೆ ಅದೊಂದು 'ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವೂ ಹೌದು. 'ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕ್ರೌರ್ಯ' ಮಾಡುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ. "ಇಂತಹ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ನಾಡು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿತ್ತು. ಈಗ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ." (73) ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಸಿಕ್ಕಾಗ 'ಫ್ಯಾಸಿಸಂ' ಆಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ; "ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಕೇಡುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಎಂದರೆ ಶತೃ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ದೇಶಭಕ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿಸಬೇಕು. ಅಗತ್ಯಬಿದ್ದರೆ ನಾಶ ಮಾಡಬೇಕು," (74) ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನದ್ದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದ ಮತ್ತು ಸನಾತನವಾದಗಳು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳಿರುವುದು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದ'ದಲ್ಲಿ. ಕೋಮುವಾದಿಗಳು "ಭಾರತ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು, ಕ್ರೈಸ್ತರನ್ನೂ ಹಿಂಸಿಸುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಷ್ಟೇ ನೀಚರು". (76) ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೋಮುವಾದ "ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ವಿಚಾರಧಾರೆ... ಉಚ್ಚವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ರಕ್ಷಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆ"ಯೂ (77) ಹೌದು. ಇನ್ನು, "ಹಿಂದುತ್ವ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಅದು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಜಕಾರಣ." (78)

–ಹೀಗೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ಅವರ ನಿರ್ವಚನ ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಗೊಂದಲದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು

ನಿದರ್ಶನಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಯಾವುದು ಹೌದು, ಯಾವುದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಗೊಂದಲ ಮೂಡುವುದು ಸಹಜ. ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೋಮುವಾದದೊಂದಿಗೆ ಥಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿವರಣೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೆ ಏನು? ಎನ್ನುವತ್ತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಿಳಿವು ನೀಡುವ ಬದಲು ಇನ್ನಷ್ಟು ಗೊಂದಲ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ರಹಮತ್ ಅವರ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಇಂಥದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಇಂತಹ ತಿಳಿವಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳೇನು? ಈ ಚಿಂತಕರು ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜೀನಿಯಾಲಜಿ

ಕೋಮುವಾದದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿಬಿಡಬೇಕು. ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದನ್ನೇ ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಕೋಮುವಾದ 'ಯಾವಾಗ' ಮತ್ತು 'ಹೇಗೆ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಿವೆಯೇ ವಿನಃ 'ಏನು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು 'ಏನು' ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬೇಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ವಿಚಾರ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೋಮುವಾದದ ಉಗಮ ಇಲ್ಲವೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ *'ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲ'* ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ *ಒರಿಜಿನ್* ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ *ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ'* (historical context) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೋಮುವಾದದ 'ಜೀನಿಯಾಲಜಿ'ಯೇ ಹೊರತು 'ಇತಿಹಾಸ'ವಲ್ಲ.

ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ನಡುವಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಖ್ಯಾತ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ನೀಷೆಯ *'ಆನ್ ದಿ ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಮೋರಲ್ಸ್'*[2] ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಉಗಮವನ್ನೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಯಾವುವು ಮತ್ತು ಆ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮೊದಲು ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಿರುವ ಮೌಲ್ಯಮಾಪಕ ಚೌಕಟ್ಟು[3]ಗಳಿಂದ (evaluative framework) ದೂರ ಉಳಿಯಲಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ: ಕೋಮುವಾದದ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಬರಹಗಳ 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟಿ'[4]ನಿಂದ ಆಚೆ ಬರುವುದು.

ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೀಷೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ನೈತಿಕತೆಯ ಮೂಲ 'ಗಾಡ್' ಅಲ್ಲ ಬದಲು ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಫ್ರೆಂಚ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಮೈಕೇಲ್ ಫುಕೋ ಕೂಡ ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ನಡುವಿನ ವತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ವಿಷಯವನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಫಿನಮಾಲಜಿಸ್ಟ್‌ಗಳು ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಾಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ ಮೊದಲು ಆ ವಿಷಯದ ಅಂಗಗಳಿಂದಲೂ ದೂರ ಇರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಲು ಇದು ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನೇ ನಾನು ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಇತಿಹಾಸವೇ. ಇದು ಜ್ಞಾನಗಳು, ಸಂಕಥನಗಳು, ವಿಷಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನಾವಳಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸೆಯುವುದಿಲ್ಲ."[5]

ಫುಕೋನ ಮಹತ್ಕೃತಿ *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುಯಾಲಿಟಿ* ಇಂತಹುದೇ ಒಂದು ಸಾಧನೆ. ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕೃತಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಕಾನೂನು, ಔಷಧಿ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಹೇಳುವಂತೆ ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ವಿಚಾರ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದರ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ, ತಾನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀನಿಯಾಲಜಿ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದ ಮತ್ತು ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಫುಕೋ 'ಜ್ಞಾನದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇತಿಹಾಸ ಅಸಮರ್ಥ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಈಗ ಬಹುತೇಕ ಯಾವ ಚಿಂತಕ ಸಮುದಾಯವೂ ಕೂಡ ಇತಿಹಾಸ, 'ಸತ್ಯ'ದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅಜೆಂಡಾ[6] ಇಲ್ಲವೇ ನಿರೂಪಣೆ ಇತಿಹಾಸದ ವಾಸ್ತವಾಂಶದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವೀಗ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಇತಿಹಾಸ ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳ (catogory) ಮೂಲಕ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಹೊರತೆಗೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಸಹಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇತಿಹಾಸ ಇರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಗತವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇತಿಹಾಸ ಹೊರತೆಗೆಯಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುವ ವಾಸ್ತವಾಂಶಕ್ಕಿಂತ ಅದು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಹರಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಭೇದದ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸ ಹುಡುಕಲು ಹೊರುಡುತ್ತೇವೋ ಅದೇ ತೆರನಾದ ವಾಸ್ತವ ನಮಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ 'ಸೆಕ್ಷುಯಾಲಿಟಿ'ಯ ಕೇಸ್‌ಸ್ಟಡಿಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು. ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಹೇಳುವಂತೆ, ಲೈಂಗಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳು. ಇವು 19ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಲೈಂಗಿಕತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವೇ ರೂಪಿತ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಹಿಸ್ಟರಿಗೆ (ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ) ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರಿವಿದ್ದ ಫುಕೋ, ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಪ್ಲೆಷರ್' (ಇಂದ್ರಿಯಸುಖ) ಮತ್ತು 'ಸೆಲ್ಫ್' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಶವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ 'ಲೈಂಗಿಕತೆ' ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ಪ್ರಭೇದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಬಗೆಯನ್ನೇ ಫುಕೋ ಜೇನಿಯಾಲಜಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ವಹಾಸಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಗಳ ಪಾತ್ರ

ಜೇನಿಯಾಲಜಿ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ನಂಬಿರುವ 'ಮೌಲ್ಯಗಳ' ಮೌಲ್ಯ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಆದರೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಜೇನಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಒಟ್ಟು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೋಮುವಾದವೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಜನಿಸಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು ವಸಾಹತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾಗವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಜೇನಿಯಾಲಜಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಚಿರಂತನಗೊಳಿಸುವ ಕುರುಹಾಗಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನದ ಕುರಿತು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದದ ಜೇನಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಸಾಹತು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ *ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಗುಚ್ಛ* ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರ (ಭಾರತೀಯರು) ಬಗ್ಗೆ ನೀಡಿದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ತಳೆದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅವರನ್ನು (ಜನರನ್ನು) ವೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಈ ನಿರ್ಣಯಗಳು ವಾಸ್ತವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತದಲ್ಲಿದ್ದ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ 'ನಿಯಮ'ಗಳ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರ ಕಾನೂನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿಯಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ 'ಜ್ಞಾನ'ದ ಮೇಲೆ ಗಂಭೀರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವದ ಪರಾಮರ್ಶೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಆಗ, ವಸಾಹತುವಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ನೈಜವಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ *'ತೀರ್ಮಾನಗಳು'* ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಬರಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ 'ಜಡ್ಜ್‌ಮೆಂಟ್'ಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ.

ಇದೇ 'ತೀರ್ಮಾನ'ಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ 'ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿ'[7]ಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಆದರೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ಅವುಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದರು. ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಗಳನ್ನು ತಲುಪುವಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಫಲರಾದಾಗ ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದು ಭಾರತದ ವಿಚಾರವಂತರು. ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಈ ಒಳನೋಟ ಅತಿಮುಖ್ಯ. ಇದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನೆಲೆ'ಯಿಂದ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸುಧಾರಣೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಅಗಾಧ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಮ್ಮೆದುರು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದರೆ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು? ಈ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಥದ್ದು? ಅದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯರು ಕಲಿತಿದ್ದೇನು? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವಸಾಹುತು ಸಂಕಥನ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಮತ್ತು ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ಮುಂದೆ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ[8] ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಬಹುದು. ಇದು ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ದಾರಿಗಳನ್ನು ತನ್ನಿಂತಾನೇ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ.

ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ'ಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ಹಂತ ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದದ ಉಗಮವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದರ ರಚನಾತ್ಮಕ

ಅಂಗದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲವೇ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇನ್ನೇನೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಹಿಂದೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ 'ಇತಿಹಾಸ'ದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ವಾದ ಏನೆಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದವು ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದರೆ, ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿರ್ಣಯವು ವಸಾಹತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ವಿವರಣೆಯಾಗಲೀ, ಪರಿಶೀಲನೆಯಾಗಲೀ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ 'ಕೋಮುವಾದ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ವಿವರಣೆ ಬೇಕಿರುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ, ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಹಾರವೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವಿನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಘಟನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. (ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇತರೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಂಪುಗಳೂ ಸೇರಿವೆ).

'ಕೋಮುವಾದ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮೆದುರಿನ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎನಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಇಷ್ಟೆ: ಹಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಏಕರೂಪತೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹೈಪೊಥೀಸಿಸ್‌ನಿಂದ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ವರ್ತುಲವಾದದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದರೆ ಆ ಬಳಿಕ ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸದೆ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವ ಘಟನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹಿಂದುತ್ವದ

ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ವಾದವನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಪರ ಇಲ್ಲವೇ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಹೊರತು ಘಟನೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಈವರೆಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯೇ ಹೊರತು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವುದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಹಲವು ವಿಭಿನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಲವು ಘಟನೆಗಳೂ ಕೋಮುವಾದದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳೂ ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅಡಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು 'ಬಹುತ್ವಕ್ಕೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ' ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಮಾತ್ರ (ಅಂದರೆ ಸರಿ ಇಲ್ಲವೇ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ) ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

2.1. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು

ನನ್ನ ಸೀಮಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ, ರಾಚನಿಕವಾದಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಬರಹಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಮಟ್ಟದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಗೋಚರಿಸಿವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ವಿವರಣೆಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ವಸಾಹತುವಾದಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು, ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ರಾಚನಿಕವಾದಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರುವುದು ರಾಚನಿಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಇನ್ನು ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ ಒಬ್ಬರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿವಾದಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಾದ ಬಹುಷಃ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೋ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರಬಹುದು. ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತುವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಿಂತ ತಮ್ಮದು ಭಿನ್ನವೆಂದು ವಾದಿಸಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳು ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಔಚಿತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿವೆ. ಈ ವಾದಗಳು, ವಸಾಹತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು 'ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ'ದಿಂದ (essentialism) 'ಐತಿಹಾಸಿಕ'ವಾದಕ್ಕೆ (historicism) ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಕೋಮುವಾದದ ಗ್ರಹಿಕೆ ವಾಸ್ತವವಾದದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವುದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದರೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ವಿವರಣೆಗೂ ಇವರ ವಿವರಣೆಗೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಿರುವು ದಕ್ಕಿರಲೇಬೇಕು. ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಮಾನ ಎರಡೂ ಅದಲುಬದಲಾಗಿವೆ. ಮೊದಲು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದಷ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಇತಿಹಾಸ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪರಿಣಾಮ, ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ವಾಸ್ತವವಾದದಿಂದ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಅವೇ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಉಳಿದುಬರುವುದು ಎಂದರೆ ವಸಾಹುತು ವಿವರಣೆಯೇ ಉಳಿದುಬರುವುದು ಎಂದರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ದಾರಿ ಹೊಳೆಯಬಹುದೇ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಕೋಮುವಾದದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಬಹುದೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಮೊತ್ತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುವುದು. ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಸಂಕಲನ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉಪಯೋಗವೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ 'ವಿವರಣೆ'ಗಳು ಕೇವಲ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ 'ವಿವರಣೆ'ಗಳೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸವಾಲೊಡ್ಡಲು ಹೊಸ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಒತ್ತಡದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಮುಂದೆ ನೇರವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಐಡಿಯಾಗಳು ಯಾವುವು? ಎನ್ನುವುದರ ಹುಡುಕಾಟದತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಬಹುದು. ಈವರೆಗಿನ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ, ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು 'ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ' (sovereignty) ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆಯನ್ನು ಜನರ 'ಟ್ರಸ್ಟ್'ನಲ್ಲಿ (ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ) ಹುಡುಕಿದರು. ಆ ಬಳಿಕ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ *ಸ್ವಂತ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆ* ಹೊಂದುವ ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳ 'ಜನರನ್ನು' ರೂಪಿಸುವುದು ಅವರ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಒಟ್ಟೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈ 'ಟ್ರಸ್ಟೀಷಿಪ್' (ದೊಡ್ಡ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಹೊರುವ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಅನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಗುರುತರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿತು. ಮೊದಲು ಶಿಕ್ಷಣ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈ 'ಟ್ರಸ್ಟೀಷಿಪ್' ಅನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಈಗ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕೆಲಸ ಸಮಾಜಮುಖಿ 'ಸಿಟಿಜೆನ್' (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಕ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ) ಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಯಿತೇ ವಿನಃ ಕೌಶಲ್ಯಭರಿತ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಜನರನ್ನು 'ಪ್ರಬುದ್ಧ'ರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಗುರಿಯೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಹೆಗಲೇರಿತು. ಈ 'ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ' ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಇಡೀ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮಾನದಂಡವಾಯಿತು. ಯಾವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು

ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆಯೊ ಅವು ಪ್ರಗತಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಬಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯವೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಮಾನತೆ' ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ಬಂದಿತ. ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ನಿರ್ಣಯ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಟಾಲರೇಶನ್‌ನ (ಸಹಿಷ್ಣುತೆ) ಕೊರತೆ ಇದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲ, ಬದಲು, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಮಾನತೆ'ಯ ಕೊರತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ಸಮಾನತೆ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಒದಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲ ಅಡಗಿದೆ.

ಪ್ರಬುದ್ಧ ನಾಗರಿಕರಾಗಲು ಸ್ಥಳೀಯರಿಗಿದ್ದ ಏಕೈಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಅದು 'ಕಮ್ಯುನಲ್ ರೆಪ್ರೆಸೆಂಟೇಶನ್' (ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ) ಹೀಗೊಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಬ್ರಿಟಿಷರು, ಕಮ್ಯುನಲ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಂದು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಆ ಪದ ಕೇವಲ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಿಂತಿದ್ದು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬದಲು, 'ಜಮೀನುದಾರರು', 'ರೈತರು', 'ನಗರವಾಸಿಗಳು' 'ಗ್ರಾಮೀಣರು' ಮುಂತಾದ ವರ್ಗಗಳು ತಮಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡುವಂತೆ ಮುಂದೆ ಬಂದವು. ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಿಟಿಷರ 'ಕಮ್ಯುನಲ್ ರೆಪ್ರೆಸೆಂಟೇಷನ್' ತತ್ವದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಂಡುಕೊಂಡ ವರ್ಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇತರೆ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವೂ ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದ 'ಕಮ್ಯುನಲ್ ರೆಪ್ರೆಸೆಂಟೇಷನ್' ಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಕಮ್ಯುನಲ್' ಪದ ಏಕೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ವಿಷಯ. ಅಲ್ಲದೆ, ಕಮ್ಯುನಲ್ ಎಂದರೆ ನೆಗೆಟಿವ್ ಅರ್ಥ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ದ ಜೊತೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ವಿಚಾರ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

'ಕಮ್ಯುನಲ್' ಎನ್ನುವ ಪದ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೇಲೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ, ಈ 'ಕಮ್ಯುನಲ್' ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ವಿಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳೂ ಸೇರಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದೇವೇಳೆ, ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ 'ಕಮ್ಯುನಲ್' ಎನ್ನುವ ಪದ ನೆಗೆಟಿವ್ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅದು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುವ ಪದವಾಗಿ ಹೊಸರೂಪ ಪಡೆದಿದ್ದನ್ನೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ: ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು

ಕಮ್ಯುನಲ್ ಎನ್ನುವ ಪದ ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುವ ಪದವಾಗಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೇನು? ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆ ವಾದಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಚಿಂತನಾ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸುವ ಸಣ್ಣ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚಿತ್ರಣವೊಂದಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣ ಒಂದೇ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತಕ ನೋಡಿದ ರೀತಿಗೂ ಇಂದಿನ ಚಿಂತಕರು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದೆ.

ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರವಾಸಿಗನಾದ ಮುಹಮ್ಮದ್ ಇಬ್ನ ಬತ್ತೂತನು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಈ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ: "ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಾಗೂ 'ಕಾಫೀರ್‌ಗಳು (infidel–ಅಲ್ಲಾಹುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಜನರು) ನೀರು ಅಥವಾ ಆಹಾರಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಹತ್ತಿರವೂ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಮರು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಾಗ ಕಾಫೀರ್‌ಗಳು ರಸ್ತೆಯ ಅಂಚಿಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು; ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸೇವನೆಗೆ ಅಥವಾ ನೀರು ಕುಡಿಯಲು ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ." ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಬ್ನ ಬತ್ತೂತನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಏನೆಂದರೆ, ಮಲಬಾರಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು 'ಗೌರವ'ದಿಂದ ಆದರಿಸಲಾಗುತಿತ್ತು ಎಂಬುದು. ಇದೇ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು (ವಿವಿಧ ಕೋಮುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ) 'ಅಸಮಾನತೆ' ಅಥವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಾಗ ಕಾಫೀರ್‌ಗಳು ರಸ್ತೆಯ ಅಂಚಿಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು

ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ಇಬ್ಬರೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನವುದನ್ನೇನೋ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಇಬ್ನ ಬತ್ತೂತ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಗೌರವ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಇಂದಿನ ಚಿಂತಕ ವಲಯ ಅದನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಿದ್ಯಮಾನ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗಿರುವುದು ಗ್ರಹಿಸುವವರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಕೋನದಲ್ಲಿ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ವಿಶ್ವಾವಲೋಕನ.'

ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಖಾತ್ರಿಯಾಗದೆ, ಅಂದರೆ ನಾವು ನಂಬಿರುವ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸದೇ, ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯದ ಕುರಿತು ಯೋಗ್ಯಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದು ನಾವಿಂದು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಬ್ನ ಬತ್ತೂತನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮದು (ಸಮಕಾಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ) ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಸಮಕಾಲೀನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಾಡುವ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಅಂಶ ಅಥವಾ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಬೇಕು.

ಕೋಮುವಾದದ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕೋಮುವಾದವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿವಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ[9]. ಅಥವಾ ಕೋಮುವಾದವು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು[10]. ಕೋಮುವಾದವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ[11], ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ 'ಪ್ರಾಚೀನತೆ'ಯ ಒಂದು ಪಳೆಯುಳಿಕೆ[12]. ಇದನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ವಾದದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ[13] ಅಥವಾ ಸೆಕ್ಯಲರ್ ವಾದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇರುವ ಉಪಕರಣ/ಸಾಧನ[14]; ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಅಭಾವ[15] ಅಥವಾ ಇದರ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. 'ಕೋಮುವಾದ'ವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿಷಾದಕರ ಯಶಸ್ಸು ಅಥವಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವೈಫಲ್ಯದ ಫಲಿತಾಂಶ[16]. ಇದನ್ನು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ (ಕೋಮುಗಳೆರಡರ) ಸಮುದಾಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೂ

ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಅಸಾದುದ್ದೀನ್ ಓವೈಸಿ ರಾಜಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ) ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಚೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವುದು; ಇದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುವ ಸರಕಾರದ ನೀತಿ[17] ಅಥವಾ ಮೆಜಾರಿಟೇರಿಯನಿಸಂ; ಇತರೆ ಗುಂಪಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ; (ಮುಸ್ಲಿಮ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅಸಹನೆ ಇದ್ದರೆ ಅಂಥವನು 'ಕೋಮುವಾದಿ'ಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂನ ಯಜಮಾನೀಕರಣ ಅಥವಾ ಸೆಮಿಟೀಕರಣವನ್ನು ತರುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ; ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಘಟನೆ/ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಸರಣಿ; (ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ತಾಣ ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕರಾವಳಿ ಭಾಗ ಇದರ ತವರು ಎಂಬಂತಹ ನಿಲುವು) ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಹಾಗೂ ಈ ವೈಷಮ್ಯವೇ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ; (ಗಣೇಶ ವಿಸರ್ಜನೆ ವೇಳೆ ಪೊಲೀಸ್ ಬಂದೋಬಸ್ತ್ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ) ಸೂಕ್ತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಕೊರತೆಯೇ ಕೋಮುವಾದ ಇನ್ನೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಲು ಕಾರಣ (ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ರಾಜ್ಯದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಾಟಕ, ಸೆಮಿನಾರ್, ಚರ್ಚೆ, ಸಂವಾದಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಕೊರತೆ ನೀಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇದೆ.) 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲ ಗುಣ. ಅದರ ಎದುರು ಒಂದು ವೈರಿ ಗುಂಪು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು.[18] ಮುಂತಾಗಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರೂ ಕೂಡ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಘಟನೆಗಳ ವಿವರಣೆಯೊಂದಿಗೇ ಆರಂಭವಾಗಿ ಘಟನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕೋಮುವಾದದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. "ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಅಪರಾಧಿ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದಿಗೆ ಹಿಂದೂ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ "ಕಾಫರ್"."[19] ಇವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ನಡುವೆ ಅಳಿಸಲಾಗದ ಬದ್ಧದ್ವೇಷವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕೋಮುವಾದಿಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿ: "ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆಯೂ

ಕೋಮುವಾದದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವು ಕಡಿಮೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿದೆ." (ಅದೇ 89) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ನಾವು" ಮತ್ತು "ಅವರು" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಒಡೆಯುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಷ್ಟು ಆಳದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು 'ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ' ಎಂಬ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದ 'ಐಡಿಯಾಲಜಿ' ಎಂಬುವವರೆಗೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕುವ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೋಮವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಹಳ ಆಳವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಇಲ್ಲವೇ ಪರಿಹಾರ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಸಹಾಯಕತೆಯೂ ಹಲವರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬಂತೆ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಕೋಮು ರಾಜಕೀಯದ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದನ್ನು (ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣ) ಪ್ರಗತಿದಾಯಕ ಎಂದು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು (ಕೋಮು ರಾಜಕೀಯ) ಋಣಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ, *ಹಿಂದುತ್ವದ* ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೇಯವರು ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೇಯವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೂ ಹಿಂದುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಆಳವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎದುರಾಗುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಇದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಮಂಜಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಬದಲು ಸರಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಎಂದು

ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಕೋಮುವಾದ'ದ ಕುರಿತು ಎಷ್ಟೇ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ಚಿತ್ರಣ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸರಿ, ತಪ್ಪಿನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಒತ್ತಡ ಮಾತ್ರ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಯಾರಾದರೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ 'ಕೋಮು ಗಲಭೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಗಲಭೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ನೀಡಿ ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಇತರ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡರೆ ಅವು ಗಲಭೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ದೂರವಿಡಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಗಲಭೆಗಳಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಕೋಮುವಾದ' ಎಂದರೆ ಏನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಇದು ಗಲಭೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಿತು? ಇದು ಗಲಭೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ, ಯಾವುದೇ ಗಲಭೆಯೂ 'ಕೋಮುವಾದ'ದ ಜೊತೆಗಿನ ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ 'ಕೋಮುವಾದ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನಾಗಲಿ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗುಣವೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಕೋಮುವಾದ) ಹಾಗೂ ವಸ್ತು (ಗಲಭೆಗಳು) ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಅದಲು-ಬದಲಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಥವಾ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಚಿಂತಕರು ವಸ್ತು ಪಾತಳಿಯ 'ಸಾಕ್ಷ್ಯ' ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅದಲು-ಬದಲಾಗುವಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ವಿವರಣೆಯು ವರ್ತುಲ-ವಾದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಗತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಘರ್ಷವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಏನೆಂದರೆ, ನಾವು ಈಗ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಏಕೆಂದರೆ, ಗತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೋಮುವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದೆವು. ಅಲ್ಲದೆ

ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಾವು ಕೋಮುವಾದಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇವತ್ತಿಗೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೋಸದಾಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬುದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವೂ ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಯೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಕೋಮುವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಕಾರಣಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲೀ ವಿವರಿಸುವ ಸವಾಲನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅನಂತವಾಗಿ ಪೇರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ.[20] 'ಕೋಮುವಾದ'ದ ಕುರಿತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಕೋಮುವಾದದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹುಟ್ಟು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. (ಬಿಪಿನ್ ಚಂದ್ರ, 1984; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, 2010), ರಾಚನಿಕವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಗುರುತು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ 'ಒಡೆದು ಆಳು'ವ ನೀತಿಯು ಕೋಮುವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಪೈಪೋಟಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೈಪೋಟಿ ಅಥವಾ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಿಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೋಮುವಾದದ ವಿಷಯವು ವಿವರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಆಗದಷ್ಟು ವಿವರಣೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರೂ ತುದಿಗಾಲಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಹೋರಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಈಗ 'essentialist' ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಿ ನಿಲುವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಿಲುಕಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಯ ನಿಲುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಿ ಇರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವತ್‌ವಲಯವು ಎಲ್ಲೋ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ನೀಡಬಹುದು. ಅದೇಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು

ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ಈ ಉತ್ತರವೂ ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವಿಭಿನ್ನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅರ್ಥಗಳು ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಹಳೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ನಾಶವಾದರೆ ಅಥವಾ ಆ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯು ಬದಲಾದರೂ ಕೂಡ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಹಳೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅರ್ಥದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಭಾರತ–ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಇಬ್ಭಾಗ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಇಬ್ಭಾಗವನ್ನು ಕೆಲವರು ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇಬ್ಭಾಗದ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 19ನೇ ಶತಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಉಂಟಾದ ಭಾಷಾ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳೂ ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ[21] ಎನ್ನುವವರು ಹಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದುತ್ವ ರಾಜಕೀಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಗೆ ಮತ್ತದರ ಏಳ್ಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಕಾರಣ[22] ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವವರೂ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ.[23] ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಲೇ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯೆಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಹಲವು ಬರವಣಿಗೆಗಳಿವೆ.[24] ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ನೋಡಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರ, ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಬರಹ, ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ

ನಿಲುವಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

2.1.1. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನೋಟಕ್ರಮ

ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ನ್ನುವ ಪದ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ 'ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯ' ಕಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಇದೇ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಪರಕಲ್ಪನೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು 1920ರಲ್ಲಿ. ಇದರ ಬಳಿಕ ಬಹುಷಃ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಆರಂಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು 1930ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಮೊದಲ ಬರವಣಿಗೆ ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರಿ Hugh McPherson ಅವರದ್ದು. The Origin and Growth of Communal Antagonism, Especially between Hindus and Muhammadans, and the Communal Award' ಎಂಬುದು ಅದರ ಅದರ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ McPherson ತಳೆದ ನಿಲುವು ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಮುಂದಿನವರ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.[25]

"ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದೇ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ. ಬಹುಷಃ ಅವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಶತೃತ್ವ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಬಹುದು. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ ಒಂದೇ. ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ ತನ್ನ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೇವರನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ; ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ; ಅವನು ಗೋವನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮುಸ್ಲಿಮನು ಏಕದೇವೋಪಾಸಕ; ಅವನು ಪ್ರವಾದಿಯ ಅನುಯಾಯಿ. ಅವನು ಕುರಾನ್ ಅನ್ನು ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮಸೀದಿಯಿಂದ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಹೊರಗಿಡುತ್ತಾನೆ; ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬಕ್ರೀದ್‌ನಲ್ಲಿ ಹಸುವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಸುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮೆರವಣಿಗೆಕಾರರಿಂದ ಮಸೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಇದು ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆರಾಧಕರನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಬ್ಬಗಳು

ವರ್ಷಗಳ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಲ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಪರಿಣಾಮ, ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ."[26]

'ಕೋಮುವಾದ ಆಧುನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಹಾಗೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಉತ್ಪನ್ನ' ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಇವನು 1809ರ ಬನಾರಸ್ ದಂಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳದ ಭೂಮಾಲೀಕರ[27] ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಳಹದಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ನೀರೆರೆದು ಪೋಷಿಸಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾ, ತಿಲಕರು 1893ರಲ್ಲಿ ಗೋಹತ್ಯಾ ವಿರೋಧಿ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು, ವೈಷಮ್ಯ ಹೆಚ್ಚಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ತಿಲಕರ ಸಮಾಜ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ವಾದವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸುವುದಾದರೆ: ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಆಕ್ರಮಣದೊಂದಿಗೇ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಮಾಧಾನಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮೇಲ್ಮೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಡ್ಡೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರಿಸುವಂತಿದ್ದ ಶತೃತ್ವವಲ್ಲ, ರಾಜಕೀಯವೋ ಇಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣವೋ ನೆಪವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಭುಗಲೇಳಬಹುದು.

ಕಳೆದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಗಳೂ ತೊಂದರೆ ಉಂಟುಮಾಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಅಶಾಂತಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿತ್ತು. ಕಾನೂನು ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆ ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬೆಂಬಲ ಪಡೆಯಿತು; ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿ ಕೂಡ (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಚಳುವಳಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರ ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ) ಇಂತಹ ಆಳವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಲ್ಬಣಕ್ಕೆ ಇಂಬು ನೀಡಿತು. ಆದರೂ ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಪ್ರಕಾರ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರ ಧಾರ್ಮಿಕ

ನೆಲೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೋಮುವೈಷಮ್ಯ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜನ ಉಳುಮೆ, ಬಿತ್ತನೆ, ಕಟಾವು ಎಂದು ತಮ್ಮದೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಘರ್ಷ ತಲೆದೋರಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಬಹುಬೇಗ ಹೊರಬಂದು ಮತ್ತೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಗರ ಬದುಕು ಹಾಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗಿಂತ ಕೋಮುವೈಷಮ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಮಂದಿರ, ಮಸೀದಿಗಳು ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯವೇ ಇವರ ನಡುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯದ ಕಿಡಿ ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ರೌಡಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸದಾ ಅಶಾಂತಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ಪಂಗಡದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಬದುಕಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.[28]

ಇದು ಬಹುತೇಕ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಚಿತ್ರ ವೈರುಧ್ಯ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಧರ್ಮ ಒಂದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಮುಖ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ 'ಜನ ಸಮುದಾಯ' ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ವೈರುಧ್ಯ. ಎರಡೂ ಗುಂಪಿನ ಬಹುತೇಕ ಜನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಒಂದೇ ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಈ ಜನಸಮುದಾಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದರ ನಡುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಮೂಲವೇ ಧರ್ಮ ಎಂದು ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ, ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವೇ ಮೂಲ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವೇ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಜನಸಮುದಾಯವೇ ವೈಷಮ್ಯದ ಮೂಲವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ತರ್ಕದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವುದು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಬಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯದ ಕುರಿತು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಮಂಡಿಸಿದ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಬಹುತೇಕ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ನಿಲುವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳಿವೆ," (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, 2010) ಎನ್ನುವ ಡಾ.ಬಿಪಿನ್ ಚಂದ್ರ ಅವರ

ಮಾತನ್ನು ಬರಗೂರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ, ಅದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಈಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದೇನೂ ಅವರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, "ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ." ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೆ ಇದರ ಲಕ್ಷಣ ಹೇಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಅವು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: "ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಜೈನರು ಮತ್ತು ವೀರಶೈವರ ನಡುವೆ, ವೈಷ್ಣವರು ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವೆ ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆದದ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ," (ಅದೇ. 73) ಎಂದು ಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಬೀಜರೂಪಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರಶೈವರು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯಿತರ ನಡುವೆ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಧರ್ಮ'ದ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಕೋಮುವಾದವೇ ಆಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತಕ ವಲಯ ಈ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಕೋಮುವಾದವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮತೀಯತೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಪುರಾತನ ಅಂಶ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಯತ್ನಗಳೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಗೆ ಬರಗೂರರ ವಾದ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಂಥ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಸರಕಾರದ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾ, ಸರ್ವಜನಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂತಹ ಯತ್ನ ಜನರಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಮೌಲ್ಯದ ಜಾಗೃತಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಗುಣದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರು ನೀಡುವ ಪರಿಹಾರ. ಇಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, "ಕೋಮುವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ ಸರಳವಲ್ಲ; ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನೇ ಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಲೇಖಕ ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಅವರು ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೇ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "...ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿವೆ." ಕೋಮುವಾದ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ. ಪುರಾಣಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕೋಮುವಾದ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ

ಉದಾಹರಣೆಗಳು: ರಾಮಾಯಣದ ಶಂಭೂಕ ವಧೆ ಪ್ರಸಂಗ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಹೆಬ್ಬೆರಳು ಕತ್ತರಿದ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಕರ್ಣನಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು. "ಕೋಮುವಾದವೆಂಬುವುದು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಬೀಜಗಳು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ...," ಎನ್ನುತ್ತಲೇ "... ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳನ್ನು ತಿರುವಿದಾಗ ಕೋಮುವಾದವು ಇಂತಹ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷದ ನೆತ್ತರು ಗುರುತುಗಳ ದಾರಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ." (ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ಅಭಿಮನ್ಯು ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ) ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ 'ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳ'ಗಳ ಪುಟಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಧುನಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ತಾರ್ಕಿಕ ದೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ನಾವು ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಹೋಲುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಹಿಂದೆಯೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಅದು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೇ ದಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಆ ಘಟನೆಗಳು 'ಕೋಮುವಾದ' ಹೇಗಾದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲ.

ಭಾಷಾತಜ್ಞ, ಚಿಂತಕ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಕೂಡ, ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತುವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನೇ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಅಸಹನೆಯೇ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗುಣವಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದ ವೈಷಮ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಇವರೂ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈಪುರ ಲಿಟರೇಚರ್ ಫೆಸ್ಟಿವಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ ಅವರಾಡಿದ ಮಾತು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವಿವಾದ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಈ ವೇಳೆ, ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಅಸಹನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: " 'ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಾಳ್ಮೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಕುಸಿದು ಹೋಗಿವೆ. ಸರಿತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತೂಗಿ ನೋಡದ, ತಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದವರ ಬಾಯಿಕಟ್ಟಿಸುವ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನರಾಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಬೇಕಾದ ಕಾಪು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರಕುತ್ತಿಲ್ಲ.' ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾಳ್ಮೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಈಗ ಅವು ಸಡಿಲಗೊಂಡಿರುವಂತೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಳೆಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಹೀಗೆ

ತಾಳಿಕೊಳ್ಳದ, ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಗದುದನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡಹುವ, ಅದರ ದನಿಯನ್ನು ಉಡುಗಿಸುವ, ಹುಟ್ಟಡಗಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದ್ದದ್ದೇ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟೋಣದಲ್ಲೇ ಅದರ ಬೇರುಗುಣವಾಗಿ ತಾಳ್ಮೆ, ಸಹನೆಗಳು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಜನರು, ಆಳುವವರು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕಲಿತು ಬಳಸಬೇಕಾದ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ **ಅಸಹನೆಯೇ ಈ ಸಮಾಜದ ಬೇರುಗುಣವಾಗಿದೆ**. ಈ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ತಾಳ್ಮೆ ಸಹನೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಬೆಳೆಸಬೇಕಾದ ಹೊಣೆ ಈ ಸಮಾಜದ ಒಳಿತನ್ನು ಬಯಸುವವರ ಮೇಲಿದೆ."[29] ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಅವರ ಈ ವಾದ 'ಭಾರತೀಯರು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ ಅಸತ್ಯ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು' ಎನ್ನುವ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ವಾದಕ್ಕೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ವಸಾಹತು ನೋಟಕ್ರಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥರ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಒಡಮೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ: "ಒಂದೆಡೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಸಹನೆ, ತಾಳ್ಮೆಗಳು, ಜೊತೆಯವರನ್ನು ಸಹಿಸುವಿಕೆ ಮುಂತಾದವು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಡೆಗೆ ಒಂದು ದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಸಹನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಕಲಿಕೆ, ಆಡಳಿತ, ನ್ಯಾಯ ವಿತರಣೆ, ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಒತ್ತಾಸೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೊರಕಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೈಗೆಟುಕದೆ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಅದರಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅನಿಸಿಕೆಯೇ ಬಲವಾಗ ತೊಡಗಿದೆ. ವರುಶಗಳು ಕಳೆದಂತೆ, ತಲೆಮಾರುಗಳು ಕಳೆದಂತೆ ಈ ಅನಿಸಿಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಹಲವು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಆದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ತಮ್ಮ ದನಿ ಕೇಳುವವರೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅನಿಸಿಕೆ ಯಾರಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದೋ ಹತಾಶೆ ಇಲ್ಲವೇ ಒಡಲ ಕುದಿತ ಒಡಮೂಡುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಯಾರ ದನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲ, ಕಸುವುಗಳು ಒದಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವರು ತಮಗಿರುವ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೈಹಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡದಂತೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ; ಅಂತ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮದೇ ಸರಿಯಾದ ದಾರಿ; ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೇ ಎಲ್ಲವೂ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಹಟವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ," (ಅದೇ 2) ಎನ್ನವ ಮೂಲಕ ಈ ಅಸಹನೆ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥರವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೆವಿಎನ್ ನಿಲುವು. ಇದೇ

ನಿಲುವನ್ನೇ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ಸುಮಾರು 2 ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅದೇ ನಿಲುವು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ: ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ದೀರ್ಘ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಮೊದಲ ಪುಸ್ತಕ ಮನ್ಸಾದ್‌ನ *The Hindu-Muslim Problem in India*. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ, ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಧೋರಣೆ ಅಥವಾ "ಹಲವು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕಾಲ ಸಾಗಿಬಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಮನಸ್ಥಿತಿ." ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಭಾರತದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವೇ ವೈಷಮ್ಯ ಉದಯಿಸಲು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದೇ ಮನ್ಸಾದ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ: "ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಭಯವಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಹಳೆಯ ದಿನಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಸಾಧಿಸುವ ಅಪಾಯ ಮೈಮೇಲೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಇವನು ಒಪ್ಪಲಾರ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಮುಸ್ಲಿಮನು ತನ್ನ ವೈಭವದ ದಿನಗಳನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾನೆ... ಇವತ್ತು ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ."[30] ಇದೇ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನ್ಸಾದ್‌ನ ವಾದ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೇ ಮೂಲಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಮತ್ತು ಮನ್ಸಾದ್ ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆ ಇದ್ದರೂ ಮೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆ ಒಂದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮನ್ಸಾದ್ ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕವೈಷಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ನಂಬುವಂತೆ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಆಕ್ರಮಣವೇ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎಂದು ಈತನೂ ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ವೈಷಮ್ಯದ ಮೂಲ ಎಂದು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದರೆ ಮನ್ಸಾದ್ ಮತ್ತಿತರರು ಈ ಭಿನ್ನತೆಯ ಜೊತೆಗೆ

ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ತುಪ್ಪ ಸುರಿಯುವ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಗಳು ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಭಾಷೆ, ಸ್ಥಳೀಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರತು ವೈಷಮ್ಯದ ಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅದಲು-ಬದಲಾಗುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೇಲೆ ಇದೇ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯದ ಸ್ಥಿರವಾದ ಊಹೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ, ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅಂತರ್‌ಧರ್ಮೀಯ ವಿವಾಹ ಆಗಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈಷಮ್ಯ. ಇವರು ಅಂತರ್‌ಧರ್ಮೀಯ ವಿವಾಹವಾಗದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರ ನಡುವಿನ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವ ಮನ್ನಾದ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವರು ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯದ್ದು ಈ ವಿವರಣೆ. ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೋಮುವಾದದ ವಿಕೃತಿ ಏನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರು 'ಮತಾಂಧರ ಮೆದುಳಿನೊಳಗೆ' ಇಣುಕಿ ನೋಡುತ್ತಾ, ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಹೀಗೇ ನನ್ನ ಪರಿಚಿತರೊಬ್ಬರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಸುತ್ತಲೂ ನೆಮ್ಮದಿ ಇದ್ದಾಗ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವರು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ನೆಪತೆಗೆದು ಸೂತ್ರ ಕಿತ್ತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಸುತ್ತಲೂ ನೆಮ್ಮದಿ ಕೆಡಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ಅವರೊಳಗೆ ನೆಮ್ಮದಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವರೇ ಸೂತ್ರದಾರರಂತಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಂದಿರ ಮಸೀದಿ ನೆಪ ತೆಗೆದು ಭಾರತದ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಿದ ಆರ್‌ಎಸ್‌ಎಸ್, ಬಿಜೆಪಿಗಳ ನೆಮ್ಮದಿಯೂ ಹೀಗೇ ಇರಬಹುದೇ?."[31] ಹೀಗೆ ಮತಾಂಧರ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಇಣುಕಿ ಅದರ ಒಳಗೆ ನಡೆಯುವ ವಿದ್ರೋಹಿ ಕೃತ್ಯಗಳ ಗೀಳನ್ನು ದೇವನೂರರು ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಬಾಹ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು; ದೌರ್ಬಲ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸಾಕ್ಷ್ಯ ನೀಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ,

ಸಾಬೀತುಮಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಬಂಜಗೆರೆಯವರೂ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ: "ಕೋಮುವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವಭಾವ ಏನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಗೊಂದಲವಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜದ ಒಳಗೆ ಒಂದು ಅನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯದ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ 'ಸ್ವತ್ವ'ವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[32] ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷದ ಘಟನೆಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬಹುತೇಕರು ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಇದೇ ತೆರನಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಮಾಧ್ಯಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮ ವಿಕಸಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ: ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಡಬ್ಲ್ಯೂ ಸಿ. ಸ್ಮಿತ್[33] ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖರು. ಇವರ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾರತದ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿದೆ. ಇವರು ಕೋಮುವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬೇರೆಯದೇ ವಿವರಣಾ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಭಾರತದ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ತನ್ನ ಬೇರನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷಗಳು ವೈಷಮ್ಯ ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕೋಮುವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಂಬುವ ಸ್ಮಿತ್, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಹಿಂದುಳಿದ ಸಮಾಜ ಎಂದೂ ನಂಬಿದದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಹಾಗೆ ಅವರ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಇತರೆ "ವಿಕಸಿತ ಧರ್ಮಗಳ (ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳು)" ಹಾಗೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿರುವ ಧರ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದೂ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ, ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ಈ ಸಮಾಜದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ *"ಭಾರತದ ನಿಜವಾದ ಕಲ್ಯಾಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮ ಶುದ್ಧೀಕರಣಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ."* (190)

ಕೋಮುವೈಷಮ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಾನೂನುಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇತ್ತ ಸ್ಮಿತ್, ವೈಷಮ್ಯ ಉಲ್ಬಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಾನೂನುಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಎಂದು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿಯೇ ಆಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಹಮತವಿದೆ. ಅದೇಂದರೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್

ಕಾನೂನುಗಳು/ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಎರಡೂ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ "ಧಾರ್ಮಿಕತೆ"ಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ವಾದ, ಅದು ಸರಳವಿರಲಿ (ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್ ರೀತಿ) ಅಥವಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಿರಲಿ (ಮನ್ನಾದ್ ಮತ್ತು ಸ್ಮಿತ್ ಅವರ ವಾದದಂತೆ) ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ. ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿರುವ ಇತರೆ ಅಗತ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಕ್‌ಪೆರ್ಸನ್‌ಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರಮಣದ ಇತಿಹಾಸ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕಾಡುವ ಭೂತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮನ್ನಾದ್‌ಗೆ ಭಾಷೆ, ಅಂತರ್‌ಧರ್ಮೀಯ ವಿವಾಹ, ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಸ್ಮಿತ್ ಅವರಿಗೆ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಒಡೆದು ಆಳುವ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ನೀತಿ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ವಾದ. ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಶುದ್ಧೀಕರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ' ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಶುದ್ಧೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಕೆಲಸವಾದ್ದರಿಂದ ಕೋಮುವೈಷಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಎಲ್ಲ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಬಲ ವಾದವಾಗಿದೆ.

2.1.2. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಮೊದಲ ಅಧಿಕೃತ ಹೇಳಿಕೆ ಎಂದರೆ 1931ರ ಖಾನ್‌ಪುರ ದಂಗೆ ಕುರಿತ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿ.[34] ಸಮಿತಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಖಾನ್‌ಪುರ ಹಿಂಸಾಚಾರದ ಕುರಿತು ವರದಿ ನೀಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇದ್ದರೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಿಲುವು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಈ ವರದಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

"ಪ್ರಸಕ್ತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆ ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎಂದೂ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಲಾಗದ ವೈಷಮ್ಯದ ಮೂಲವಾಗಿವೆ. ಇದು ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಪನಂಬಿಕೆಗೊಳಿಸಿ ಅಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ವೈಷಮ್ಯಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿವೆ. ಇದು ಪೂರ್ಣತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು, ಕೆಲವು ಆಸಕ್ತ ಪಕ್ಷಗಳು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಪ್ಪು ತಪ್ಪಾದ ನಿರೂಪಣೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂನ ಪ್ರಚಾರ, ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರ ಆಡಳಿತ ವೈಖರಿ ಮತ್ತು ಆ ವೇಳೆಯ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ [ಕೋಮುವಾದ] ಪರಸ್ಪರ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಎರಡು ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆದ ನೈಜ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಘರ್ಷಗಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದೆ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ, ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯವೂ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಮೂಲಾಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯ ಒಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುರಿ, ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಲ್ಬಣವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ."[35] ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಹಾದಿ ತುಳಿದು ಕೋಮುವಾದದ ರೂಪ ತಾಳಿದೆ, 'ಅಪೂರ್ಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ', 'ವಿಕೃತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂಬ ಪದಪುಂಜಗಳು ಮುಂದೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ವಸಾಹುತುವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಕೋಮುವಾದ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೂ ಮುಂಚಿನ ಸಮಸ್ಯೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಇದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ[36]ಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುರಿ, ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಲ್ಬಣವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿ, ಹಿಂದೂ-ಮಸ್ಲಿಂ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯಿಲ್ಲದೆ

ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಧೋರಣೆ ಬೇರೆಯೇ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಿಜೆಪಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಇಮೇಜ್‌ಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಭಾವಿಸಿರುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ, ತೆಲಂಗಾಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಜತೆ ಮೈತ್ರಿ ಸರಕಾರ ರಚಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಬಿಜೆಪಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ವಿರುದ್ಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ವಿರೋಧಿಗಳು ಯಾರೋ ಅವರು 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿ'ಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಬಿಜೆಪಿಯ ವಾದ. ಈ ಮಾತಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವವರು ರಾಷ್ಟ್ರವಿರೋಧಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅದು ತನ್ನ ಒಟ್ಟೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಬಿಜೆಪಿಯ ಮತಧೃವೀಕರಣ ಕಾರ್ಯ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಬಿಜೆಪಿಯು 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿ'ಗಳನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರವಿರೋಧಿ'ಗಳ ಎದುರು ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಗುಂಪುಗೂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚುನಾವಣೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಬಿಜೆಪಿಯ ಚುನಾವಣಾ ಕಾರ್ಯತಂತವು ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದೆ. ಬಿಜೆಪಿಯ ಈ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವನ್ನು ಡಾ.ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: "ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಎದುರಿಗೊಂದು ಎದುರಾಳಿ ಗುರಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರದ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ನಂತರ ಕ್ರೈಸ್ತರು, ಬಹುಷಃ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಎದುರಾಳಿ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ." (ಡಾ.ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ, ಸಂ. 2009)

ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಖಾನ್‌ಪುರ ದಂಗೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವರದಿ ಮಂಡಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರೂ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣವೇ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ 'ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣ' ಕಲ್ಪಿತ/ ನಿರೂಪಿತ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದಿಗಳು

ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೋನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ವಿದೇಶಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ದೇಶಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ.

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಬದಲಾದರೆ ಇಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ವಾತಾವರಣ ದೂರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ: "ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಈ ನಗರದಲ್ಲಿ [ಹೈದರಾಬಾದ್‌ನಲ್ಲಿ] ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸಮವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸಲ್ಮಾನ ಹಾಗೂ ಭಾರತ – ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇವರ **ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬದಲಾದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪವಾಡವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಲ್ಲದು**. ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ."[37] ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿರುಚಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಪಡೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವ ಲೋಹಿಯಾ, "ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಇದೆ; ಏಳೆಂಟು ನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಆಡಳಿತವಿತ್ತು. ಅವರು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿದರು. ಅತ್ಯಾಚಾರ ಎಸಗಿದರು ಎಂದು ಹಿಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಎಷ್ಟೇ ಕಡುಬಡವನಾದರೂ ಏಳೆಂಟು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ರಾಜ್ಯವಾಳಿದ ತನ್ನ ಕೋಮಿನವರು ಈಚೆಗಷ್ಟೇ ಕೆಟ್ಟ ದಿನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ... ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಈ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಮನೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ." (ಅದೇ 84) ಹೀಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿರುವ ಈ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಪರಿಹಾರ ಹೀಗಿದೆ: "ಈ ಮಾತನ್ನು ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಬ್ಬರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಎನ್ನದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಗುವಿಗೆ ಶಾಲೆಯಲ್ಲೂ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ರಜಿಯಾ, ಶೇರಶಹ, ಜಾಯಸಿ ಮುಂತಾದವರು ಹಿಂದೂಗಳ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಪೂರ್ವಜರು ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು. ರಜಿಯಾ, ಶೇರಶಹ, ಜಾಯಸಿ ಮುಂತಾದವರು ನನ್ನ ಪೂರ್ವಜರೆಂದೇ ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈಗ ನಾನಾಡಿದ ಮಾತು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಾದಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನರೆಲ್ಲ ಗಜನಿ, ಗೋರಿ, ಹಾಗೂ ಬಾಬರ್ ಸುಲಿಗೆಕೋರರಾಗಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು

ಸಮರ್ಥರಾಗಬೇಕೆಂದೂ ನಾನು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿ ತೋರಿಸಲು ಅಳುಕಬಾರದು. ಗಜನಿ, ಗೋರಿ ಹಾಗೂ ಬಾಬರ್ ಇಡೀ ದೇಶವಾಸಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸುಲಿಗೆಕೋರರು ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ವಿದೇಶಿಯರಾಗಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಈ ದೇಶದ ಜನರ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿದ್ದರು. ಅದೇ ರಜಿಯಾ, ಶೇರಶಹ ಹಾಗೂ ಜಾಯಸಿಯಂಥವರು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಪೂರ್ವಜರಾಗಿದ್ದರು. ಇದು ಆ ಏಳೆಂಟು ಶತಮಾನಗಳ ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡದೆ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡರಾರಂಭಿಸುವರು. ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾರು ವಿದೇಶಿಯರಾಗಿದ್ದರು. ಯಾರು ದೇಶೀಯರಾಗಿದ್ದರು, ಯಾರು ನಮ್ಮವರಾಗಿದ್ದರು, ಯಾರು ಪರಕೀಯರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೇಲೆ ಎರಡೂ ಕೋಮಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒಂದೇ ಆಗಬಲ್ಲದು." (ಅದೇ 85) ಇತಿಹಾಸದ ತಪ್ಪು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷದ ಬೇರು ಅಡಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಲೋಹಿಯಾ, ಇತಿಹಾಸದ ಸರಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ದಕ್ಕಿದರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ **ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬದಲಾದರೆ ಅದು ಪವಾಡವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಲ್ಲದು** ಎನ್ನುವ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಇಷ್ಟು ಸರಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇತರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ "ಇಂದು ಹಿಂದೂಗಳು, ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಇಬ್ಬರೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಿದೆ," ಎನ್ನುವುದು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಪರಿಹಾರ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ.

2.1.3. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರು ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ. ಇವರು ಬರೆದ *Communalism in Modern India* ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಐಕ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹಾಗೂ ನಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಗುರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಚಳುವಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿ ಮತ್ತು ವಿಭಜಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು

ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದೇ ವೇಳೆ, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಐಕ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಇವುಗಳ ಸುತ್ತ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಆಧಾರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಗುರಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಥೆಪಡುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ."[38] ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಚಂದ್ರ, ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯ ಗೆರೆ ಎಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ: "ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಹುಟ್ಟಿನ ಪರಿಣಾಮ ಕೋಮುವಾದವು ಜನ್ಮ ತಾಳಿತು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರ ಮತ್ತಿತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು 'ಆಧುನಿಕ' ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೂ ಮೊದಲು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ' ಅಥವಾ ಜನಪ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವ ಚಂದ್ರ, ಇದು (ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ) ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ. (6) ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನಿಲುವು ಇವರ ಕೋಮುವಾದದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಧೋರಣೆ ಏನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. 'ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ' ಧರ್ಮ ಒಂದರಲ್ಲೇ ಬೇರನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲೀ, ಏಕೆ? ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನಾಗಲೀ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಎನ್ನುವುದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆ ಒದಗಿಸುವುದು ಯಾವುದು? ಅದು ವರ್ಗವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡಲು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ವರ್ಗಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಎನ್ನುವುದರ ಆಚೆಗೆ ಇವರ ವಾದ ಬೆಳೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷವೇ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದರ ಆಚೆಗೆ

ಕೋಮುವಾದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಧೋರಣೆ ಏನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು 'ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ' 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂದು ವಿಭಜಿಸುವ ಚಂದ್ರ, ಎರಡರ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ತೆರನಾದ ಕೋಮುವಾದದ ಜೀವಾಳವೂ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಏಕೆ? ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ದುರ್ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗ ಹಿಂದೂಗಳ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯ ವಿಭಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಹಿಂದೂಗಳ ನಡುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕೊನೆಗೆ ವಸಾಹತುವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೇ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ ಚಂದ್ರ ಅವರು ಕೋಮುವಾದದ ವಸಾಹತು ನಿಲುವನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರು ವಸಾಹತು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ಅವರ ಕೋಮುವಾದದ ವಿವರಣೆ ಸ್ಮಿತ್ (ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕ) ಅವರ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ಅನುರಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು 'ಕಲ್ಪಿತ ಸಮಸ್ಯೆ' ಎನ್ನುವ ಚಂದ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಕೋಮುವಾದ ಉದ್ಯೋಗ ಇಲ್ಲವೇ ಮೀಸಲಾತಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಖ್ಯಾತ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞೆ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೋಮುವಾರು ಮನೋಧರ್ಮ ತೋರಿರಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸದ ಮಧ್ಯಯುಗ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ,"[39] ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. "ಆಧುನಿಕ ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಅದು ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಗತ ಇತಿಹಾಸದಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ," (ಅದೇ 5) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು, ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಥಾಪರ್ ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ

ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುವ ವಿಚಾರ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

'ಕೋಮುವಾದಿಗಳು' ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತಿರುಚಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಥಾಪರ್, "ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೊಂದರ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಉಂಟು," (ಅದೇ 6) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಓದಿ'ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ, ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದೇ ವಿಚಾರ ಹಿಂದೆಯೇ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಆ ವಿಚಾರ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನವಂತೆ ವಾದ ಮಂಡಿಸುವುದು. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡುವುದು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿಮುಖ ಓದು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ವಿಮಾನದ ಮಾದರಿ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇತ್ತು, ಸ್ಟೆಮ್ ಸೆಲ್ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು; ಟೆಸ್ಟ್ ಟ್ಯೂಬ್ ಬೇಬಿ ರೂಪಿಸುವ ಕಲೆಯೂ ಹಿಂದಿನವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು; ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಅಸ್ತ್ರಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯ ವಾದಗಳು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹಿಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಓದುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಾದಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. 'ಇತಿಹಾಸದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಓದ'ನ್ನು ಕೇವಲ 'ಕೋಮುವಾದಿ'ಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರ ಹಲವು ವಾದಗಳೂ ಇತಿಹಾಸದ ಹಿಮ್ಮುಖ ಓದಿನ ಫಲವೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ರೋಮಿಲ ಥಾಪರ್ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿ ಸರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಇಂತಹುದೇ ಓದಿನ ಫಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ನಡೆಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ವಾದವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿ ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರಜಾ ಸರಕಾರದ ಮಾದರಿಯಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಡೆಮಾಕ್ರಸಿ ಎನ್ನುವ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಕೇವಲ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

2.1.4. ರಾಚನಿಕವಾದಿಗಳ ವಿವರಣೆ

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ವಾದಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರಳವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಕೋಮುವಾದದ ವಸಾಹತುವಾದಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಜತೆಗೆ ಮಾರ್ಕಿಸ್ಟ್-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚಿಂತಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗಿನ ಅತಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿವರಣೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ರಾಚನಿಕವಾದಿಗಳ ವಿವರಣೆ[40]. ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಕಾನ್. ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಕಾನ್ ಅವರ ಮೂಲವಾದ ಏನೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಡಳಿತ ರಚನೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆ ಬಳಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳೇ ಮೂಲವಾದವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದ ಆಚೆಗೂ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರು, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲ, ಬದಲು, ಗುರುತುಗಳು, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಅವರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಿದವು. ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರು ಕಾನ್‌ನಂತೆ ನಂಬುವುದೇನೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಸರಕಾರ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದೇ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಕೋಮುವಾದದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತಿವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವರ್ಗದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕ ಗ್ಯಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೆ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

ಗ್ಯಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೆ ಅವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಅರೆಬರೆ ಬೆಳೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವವರ ಗುಂಪಿನಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ: "ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ರಚನೆ ಹಲವು ವಿರುದ್ಧಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದೇ ತೆರನಾದ ಯೂರೋಪಿಗಿಂತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ವಿರುದ್ಧಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ, ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತದ ಹಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ವಿಚಿತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದು 'ಆಧುನಿಕ' (ವಸಾಹತುಕಾಲ) ಮತ್ತು 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ' (ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ) ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ, ಸ್ಥಳೀಯತೆ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಸುತ್ತ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ."[41] ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಕ್ರರೂಪ ಎನ್ನುವ ಡುಮೋಂಟ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಪಾಂಡೆ, "...ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಒದಗಿಸಿದ ಸಂಕಥನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಡಗುವುದೇನು? ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಒಂದು ಯತ್ನ. ಕೋಮುವಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ರೂಪ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ಸಾದಾ ಸೀದ ಮತ್ತು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ."[42]

ಕೋಮುವಾದವು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂದು ಪಾಂಡೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೋಮುಸಂಕಥನದ ಭಾಗ ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ರಾಜಕೀಯ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದು ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ದೋಷಪೂರಿತ ಪರಿಭಾಷೆ. ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ, ಐತಿಹಾಸಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭ. ಆದರೂ ಪಾಂಡೆ ಎರಡೂ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ವಸ್ತು-ವಿಷಯಪಾತಳಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅದಲು ಬದಲಾಗುವ ಉದಾಹರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ' ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ನಿರೂಪಣೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಶತೃಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಪಾಂಡೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿರೂಪಣೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕಿಂತ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ-ವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಚನಿಕವಾದಿಗಳ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಜಟಿಲತೆ ಏನೆಂದರೆ, ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಸಂಕಥನದ ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಭಾರತ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯರು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಲು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇವರು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್ ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ದೇಸಿ, ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಎನ್ನುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರ್ಥ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಇವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ತಂದೊಡ್ಡಿದ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್‌ಗೆ ಅರಿವಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ 'ಅಧಿಕೃತ' ಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿತು ಎಂದವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಗತವನ್ನು ಮರೆತವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್. ಅದಕ್ಕೇ ಅವರು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜವೊಂದು ತನ್ನ ವೈಭವದ ಗತವನ್ನು ಮರೆತಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ವಿಸ್ಮೃತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಶರಣಾದವು ಎಂಬುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ದಾಳಿಯನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಅಂತಃಸತ್ವ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬುವ ಡಿ.ಆರ್, ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು 'ಅಣಕೀಯ ಪ್ರತಿಭೆ'ಯ ರೂಪಕ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ/ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಅಣಕೀಯ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲಕ ಒಳಗೊಳಗೇ ಅಣಕಿಸಿಕೊಂಡಾದರೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಮೇಲಾದ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಣಕೀಯ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಭೆ' ಅಥವಾ 'ಜನಾಂಗೀಯ ಪ್ರತಿಭೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತು ದಾಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಹೇಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾಗರಾಜ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನರ ಈ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಾಗರಾಜರು ವಸಾಹತುದಾಳಿಗೆ

ಮರುಕಪಡುವ ಚಿಂತಕರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಸರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ದಾಳಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವ ಹಳಹಳಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಅವರು, ಇದು ದಾಳಿಕೋರರ ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಒಮ್ಮುಖನೋಟ ಎನ್ನುತ್ತಾ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದಾಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವರ ಕಡೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಜನರ ಕಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವ/ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜರ ಆಧುನಿಕವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

2.1.5. ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳ ಚಿಂತನೆ

ಈ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಸಿಸುವ ಚಿಂಕತರು ಒಬ್ಬರೇ. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಭಿನ್ನನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದವರು ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ. ಇವರು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕಿಂತ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಷಿಯಲ್ ಸೈಕಾಲಜಿ ಎಂಬ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಆರಂಭಿಸಿದ ನಂದಿ, "ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಅಂಡ್ ದಿ ರಿಕವರಿ ಆಫ್ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಟಾಲರೆನ್ಸ್" (ನಂದಿ 1998) ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಯಾಕೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಬಲ ವಾದವೆಂದರೆ: "ಪ್ರಭೇದಗಳ ನಿರಂಕುಶಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ 'ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನದ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ರಚನೆಗಳು,' ಪರಿಕಲ್ಪನಾ ವಲಯವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಮೂಲವಲಯ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಪಟಲದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುವಷ್ಟು. ಈ ಜಾಗವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮಪ್ರಣೀತ ವಿಚಾರಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ."[43]

ಇವರ ಮುಂದಿನ ಗುರಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಎನ್ನುವ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಕಥನದಿಂದ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ'ಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು. ಇಡೀ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾಕ್ಕೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಎಂದರೆ, ನಂದಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಬಂದ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎನ್ನುವ 'ಭೂತ'ಕ್ಕೆ (ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ) ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ದಕ್ಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ-ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಫೇತ್-ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಎಂಬ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುವ ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ, ಅವರೇ ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ,

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನದ ವಲಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಮೂಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿತು. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಇವರು, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಪ್ರಭಾವಲಯದಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಪಾರು ಮಾಡಬೇಕು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೇನು? ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತೇ? ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಉತ್ತರವಾಗಿತ್ತೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟವೆ.

ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ವಿಕ್ಷೇಪಪಥವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಮಾಡುವ ನಂದಿ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬಳಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಾದ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತಾನು ಜಾತ್ಯತೀತ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು 'ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರ' ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಇತರ ಪಕ್ಷಗಳು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಮುದಾಯ/ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದವು. ನಂದಿಯವರ ಸಮಸ್ಯೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಕೃತಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸಿತ್ತು ಎಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಶಾಂತಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಹಾಳಾಗಿರುವ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವುದು ಇವರ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ? ಅದೇ ರೀತಿ ಹಿಂಸೆಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ? ದೇಶದ ವಿಭಜನೆ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮವೋ? ಇಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ತಪ್ಪಿಸಲಾಗದ ಬೇಡಿಕೆಗಳೋ?

'ಜಾತ್ಯತೀತ ದಂಗೆ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಂದಿಯವರ ವಾದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಅಥವ ಆಧುನಿಕವಲ್ಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ತೀರ ಅಪರಿಚಿತ ವಿಚಾರವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ವೈಚಾರಿಕ', 'ನಿರ್ವಾಹಕ' ರೀತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಹಿಂಸಾಚಾರ

ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೀಕರಣದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇತರೆ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂರ್ತೀಕರಣ ಮಾತ್ರವೇ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದಂಗೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ."[44]

ಅವರು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾ, "ದಂಗೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂಸೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು, ದರೋಡೆ ಮಾಡಲು, ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಲು ಅಷ್ಟೆ ಏಕೆ ಕೊಲೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ನೈತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಾವೋದ್ವೇಗವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ನೈತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೊಲೆ, ದಂಗೆ ಮುಂತಾದವು ದೇವರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲ ಬದಲು, ಸಂತ್ರಸ್ತ ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಾದ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಶಿಕ್ಷೆಗಳು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ಜಾತ್ಯತೀತ ದಂಗೆಗಳು. ಆದರೆ ದಂಗೆಯ ಬಳಿಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂತ್ರಸ್ತರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ." (ಅದೇ 23) ಹಿಂಸೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲ ಆದರೆ ಆ ಬಳಿಕ ದಂಗೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ/ವಿವರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ನಂದಿ ಅವರ ಮಾತು ಸರಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ/ಆಧುನಿಕವಲ್ಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ *ಧಾರ್ಮಿಕ ದಂಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ* ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹುಷಃ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹೊಸದಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಕಡೆಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಂದಿಯವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಹೊಸದೊಂದು ವಿಚಾರವಿದೆಯಲ್ಲ. ಈ ಆಧುನಿಕತೆ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ತಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ಆಶ್ರಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕಡೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಲು ಸುಳಿವುಗಳು ಸಿಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಂದಿ ಅವರ ವಿರೋಧದ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳೆಂದರೆ, ಒಂದು ಕಡೆ ಧರ್ಮ–ಸಂಪ್ರದಾಯ–ಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ–ಆಧುನಿಕತೆ–ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ–ಇವು ಸಂದಿಗ್ಧದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ದಂಗೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ನಂದಿ ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ವಾದವಾದ ನೇಷನ್–ಸ್ಟೇಟ್‌ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ದಂಗೆ (ಧಾರ್ಮಿಕ ದಂಗೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೆ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಕೋಮುವಾದವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎಂದು

ಹೇಳಬಹುದು. ನೇಷನ್-ಸ್ಟೇಟ್ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಈ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾದವು. ಈ ಹೈಪೋಥೀಸಿಸ್ ಮೂಲಕ ನೇಷನ್-ಸ್ಟೇಟ್ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರ ಸುತ್ತ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಬಳಿಕವೂ ನೇಷನ್-ಸ್ಟೇಟ್‌ನ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತ ವಾದದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ ನಡೆಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿಯವರನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು, ನಂದಿ ಅವರದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಂದಿ ಹೇಳುವಂತೆ ನೇಷನ್-ಸ್ಟೇಟ್ ಸುತ್ತ ಸಂಭವಿಸುವ ದಂಗೆಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಳುವ 'ಬಲಿದಾನಗಳ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಮತ್ತು ಅಪಾಯಕಾರಿ," ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಇವರದು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಪ್ರೇರಣೆ ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಸಿಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಗಾಂಧಿ ಚಿಂತಿಸಿದ, ಕಲ್ಪಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ರೂಪ ಬೇರೆ; ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಭಾರತದ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ರೂಪ ಬೇರೆ. ಈ ಎರಡೂ ರಾಷ್ಟ್ರದರ್ಶನಗಳು ಹೊರಡುವ ನೆಲೆಗಳೂ ಬೇರೆ, ತಲುಪುವ ಗುರಿಗಳೂ ಬೇರೆ,"[45] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಮುಂದಿಡುವ ಕಾರಣ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಗರಿಕತೆ ಅನೇಕ 'ಅನ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಕಂಡಿದೆ. 'ಹೀಗೆ ಎದುರಾದ ಎಲ್ಲ ಅನ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ,' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಅನ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದೂ ಮತಾಂಧತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜನರು ಇಸ್ಲಾಂ ಅನ್ನು ಅನ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನೀತಿ, ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಅನ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ ಜನರಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಎಂಬ ಅನ್ಯವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಅನ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು? ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿಯವರಂತೆ ಕೋಮುವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಹುಡುಕುವ

ಡಿ.ಆರ್, ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಎದುರಾಗಿ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ನಿಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದಿರುವ ಇವರು, ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಹಬಾಳ್ವೆ/ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ' ಅನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್, ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಅಖಂಡತೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವಾಗಿನಿಂದ ಬಂತು ಮತ್ತು ಇದರ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಪಾತ್ರವೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯಪ್ರಣೀತ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ, ದೇಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ/ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಧೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲೆತ್ನಿಸಿದ ಡಿ.ಆರ್, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ 'ಜ್ಞಾನ'ದ ಬಲೆಯೊಳಗೇ ಸಿಲುಕಿಬಿಟ್ಟರೇನೋ ಎನ್ನುವ ಗುಮಾನಿ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ.

2.2. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪಠ್ಯಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಲೇಖಕಿ ಸಾ.ರಾ ಅಬೂಬಕರ್ ತಮ್ಮ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬದುಕುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಹಲವು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ', 'ಚಪ್ಪಲಿಗಳು', 'ಸಹನಾ', 'ವಜ್ರಗಳು', 'ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವರು', 'ಅರ್ಧರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸು' ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕಿನ ಧಾರುಣತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಆಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾರಾ ಅವರು ಬರೆದ 'ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ' ಎನ್ನುವ ಪುಟ್ಟ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಸಮಾನತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ: "ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ತತ್ವವೆಂದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮುನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರು (ಮೌಲ್ವಿ ಅಥವಾ ಪೂಜಾರಿ) ಒಬ್ಬರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ದೇವರೊಡನೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಾವೇ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪೂಜಾರಿಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿ ಅವರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಪೂಜೆ, ಹೋಮ, ಹವನ ಮಾಡಿಸಿ ನಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ದೇವರೊಡನೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಇಸ್ಲಾಮಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಗೋರಿಯ ಬದಿಯವರೆಗೂ ನಮ್ಮೊಡನೆ ನಮ್ಮ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳು, ಸ್ನೇಹಿತರೆಲ್ಲರೂ

ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗೋರಿಯ ಒಳಗೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿರುವುದು ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಇಸ್ಲಾಮಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ."[46] ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾ.ರಾ ಅವರಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವೊಂದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯು ತನ್ನ ಅತ್ಯುನ್ನತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ನಾಟಕಕಾರರಾದ ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೂ ಕೋಮುವಾದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಯ ಒಳನೋಟವಿದೆ. ವಸಾಹತುಪ್ರಣೀತ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋದ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳನ್ನು, ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಲೇಖಕರು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ನಾಡರ ತುಘಲಕ್[47] ನಾಟಕ ಈ ರೀತಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತ ನೋಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆ ತುಘಲಕ್‌ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋದ ವಿಭಿನ್ನ ದೊರೆ ಮೊಹಮ್ಮದ್ ಬಿನ್ ತುಘಲಕ್. ಅವರ ಆಡಳಿತದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದ ವಸಾಹತು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅವನನ್ನು ಹುಚ್ಚು ದೊರೆಯಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಕಾರ್ನಾಡರ 'ತುಘಲಕ್' ನಾಟಕ ತುಘಲಕ್ ದೊರೆಯ ಆಡಳಿತ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು, ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ತುಘಲಕ್ ದೊರೆಗೆ ವಸಾಹತು ಇತಿಹಾಕಾರರು ಅಂಟಿಸಿದ್ದ ಹುಚ್ಚುದೊರೆ ಎಂಬ ಕಳಂಕವನ್ನು ತೊಳೆದು ಅವನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ತುಘಲಕ್‌ನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಅವನ ಆಡಳಿತದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಈ ನಾಟಕವು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿ ದೊರೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಅವನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ತಂತ್ರಗಳು, ವಸಾಹತು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹುಚ್ಚಿನಂತೆ ಕಂಡಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕಾರ್ನಾಡರ 'ತುಘಲಕ್' ಇದು ಹುಚ್ಚುತನವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಆತನ ಆಡಳಿತದ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರಗಳು ಎನ್ನುವುನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ ಚರ್ಮದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದದ್ದು, ದೆಹಲಿಯಿಂದ ದೇವಗಿರಿಗೆ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕ್ರಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಇದನ್ನು ತಪ್ಪು ನಿರ್ಧಾರವೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ತುಘಲಕ್'

ನಾಟಕವು ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಯ ಒಳಗಿದ್ದ ಈ ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಸಾಹತುಪ್ರಣೀತ ಕೋಮುವಾದಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಡೆದುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವನ್ನು ಹೊಸದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಾಟಕಕಾರದ ಲಂಕೇಶ್, ದೆಹಲಿಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿ ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸಿದ ನಾದಿರ್‌ಶಾನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಿಂದ ಹೆಕ್ಕಿಕೊಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಗುಣಮುಖ' ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಕೋಮಿನ ಆಡಳಿತಗಾರನೊಬ್ಬ ಮೋಜುಗಾರನಾಗಿ ದೇಶದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ತನ್ನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸೇನಾಧಿಪತಿಗಳನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡರೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಇಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜನಾದವನಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಇರಬೇಕು. ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ಚಾಡಿಕೋರರು ಹಾಗೂ ಗೂಢಾಚಾರರ ಮಾತುಗಳ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟು ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಬಾರದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ, ದೇಶಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಕೀಯರ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಆಫ್ಘಾನಿಸ್ತಾನದಿಂದ ಬಂದ ದೊರೆ ನಾದಿರ್‌ಶಾ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರಿಯೂ, ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯೂ, ಹೆಣ್ಣುಬಾಕನಂತೆಯೂ, ರೋಗಿಷ್ಟನಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸದ್ಗುಣಗಳತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡುವ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿರುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ಬಂದ ರೋಗದ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂಬುದರ ಅರಿವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲಾವಿಖಾನ್ ಎಂಬ ವೃದ್ಧ ನಾದಿರ್ ಒಳಗಿದ್ದ ದುಷ್ಟತನ, ದುರಂಹಕಾರ ಹಾಗೂ ವ್ಯಗ್ರತೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರತೆಗೆದು ಅವನನ್ನು ಗುಣಮುಖಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುಣಮುಖ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ರೋಗಮುಕ್ತನಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದ ಮಾನವೀಯ ಸದ್ಗುಣಗಳತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಈ ನಾಟಕದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಾಗಿ ಓದುಗರೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. "ಯಾವುದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ? ಕೊಳೆತು ಗಬ್ಬು ನಾರುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಜಯಶಾಲಿಯಾಗುವುದೇ? ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಥೆಯೇ ಇದೆ. ನೀನೇ ಹೆಸರಿಸಿದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಕವಿ ಮತ್ತು ದ್ರಸ್ಟಾರ ಶೇಖ್‌ಕಾದಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೇಳಿದರು. ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗು ಅದು ನಿನ್ನದಾಗುತ್ತದೆ. ಆವತ್ತಿನಿಂದ ಹತ್ತು ಸಲ ಸರ್ವಶಕ್ತ ಅಲ್ಲಾಹು ನನ್ನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹುರಿದುಂಬಿಸಿದ. ನಾನು ಇಡೀ ಪರ್ಷಿಯಾ ದೇಶ ಸುತ್ತಾಡಿ ಸೈನ್ಯ ಕಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದೂವರೆ ಲಕ್ಷ ಶೂರರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದತ್ತ ನಡೆಸಿ ದಿಲ್ಲಿಯನ್ನು ಗೆದ್ದು

ಇಸ್ಲಾಂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದೆ,"[48] ಎನ್ನುವ ನಾದಿರ್‌ಶಾನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಕನಸಿನ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವೈದ್ಯ ಅಲಾವಿಖಾನ್ ತನ್ನ ಕನಸನ್ನು ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕಲ್ಯಾಣಪುರ' ನಾಟಕ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಐಡೆಂಟಿಟಿ, ಸತ್ಯ-ಸುಳ್ಳು, ಸತ್ಯ-ನಂಬಿಕೆ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಎನ್ನುವ ಊರಿನ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯೊಂದಿಗೇ ಶುರುವಾಗುವ ನಾಟಕ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯತ್ತ ಹೊರಳುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಎನ್ನುವ ಊರು ತನ್ನ ಮೂಲ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹೊದ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಆಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹೆಸರೇನೋ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಊರಿನ ಹಿಂದಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗುಣಗಳು ಹೊಸ ಅಸ್ಮಿತೆಯೊಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಎನ್ನುವ ಕೊಲೆ/ಅಪರಾಧ ಸೂಚಕ ಹೆಸರಿನ 'ಕರ್ಮ'ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು 'ಕಲ್ಯಾಣಪುರ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬದಲಾದರೂ ಅದರ ಕಲ್ಯಾಣ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬದಲಾದರೂ ಒಳಗೆ ಅದರ ಹಳೆಯ ಚಹರೆಗಳು ಊರನ್ನು ಮುಕ್ಕುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಹಳೆಯ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಹೊಸ ಅಸ್ಮಿತೆ ಹುಡುಕಾಟವೂ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರೆಡರ ಸಂಘರ್ಷವೂ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನಾಟಕ, ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕ್ರೈಸಿಸ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಒಂದು ಇಲ್ಲವೇ ಹಲವು ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕನಿಷ್ಟ ಒಂದಾಂದರೂ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಮಿತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆ; ತಾತ್ವಿಕ ಹುಡುಕಾಟ. ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಬಾಳುವೆ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೇ ಬರುವ ಜಾತಿ ಒಂದು ಐಡೆಂಟಿಯಾದರೆ ನಾವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಹಲವು ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳು ನಮಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಹೆಸರು, ವಂಶ, ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಪ್ರದೇಶ, ಧರ್ಮ, ಒಕ್ಕಲು, ಜನಾಂಗ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು, ಯಾವ ಅಸ್ಮಿತೆಗಾಗಿ ನಾವು ತುಡಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ಸೂತ್ರವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗೆ ಕಾತರವಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ವಂಶದೊಂದಿಗೆ

ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ವಂಶವೇ ತಿಳಿಯದ, ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಗುರುತೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕು? ನಾವು ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬ ಅಸ್ಮಿತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ, ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮದ ತಂದೆ, ತಾಯಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿನ ಯಾವ ಧರ್ಮ ಅದರ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು? ಇಂಥ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಾಟಕ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ವರ್ ಮತ್ತು ಮಹಾಬಲ ಇಬ್ಬರ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಇಂಥ ಶೋಧನೆಯ ಫಲವೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮವು ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಆಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನೂ ನಾಟಕ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕುರಿತು ಅನಂತನ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: "ನಾನು ಯಾರು? ನನ್ನದು ಯಾವ ಊರು? ಯಾವ ಕುಲ? ಯಾವ ಜಾತಿ? ಯಾವ ಧರ್ಮ? ಯಾವ ಜಾನಂಗ? ಯಾವ ಭಾಷೆ? – ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇವತ್ತಿನ ರಾಜಕಾರಣವು ಬದುಕು ಸಾವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದೆ. ಇಂಥಿಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಂಥಿಂಥವರು ಇಂಥಿಂಥದೇ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅದು ನಿಗದಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆ."[49] ಮಹಾಬಲನೇ ಇಂಥ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಐಡೆಂಟಿಯ ಕೂಸು. ಹಿಂದೂ ಅಪ್ಪ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಮ್ಮನಿಗೆ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಮಹಾಬಲ. ಆದರೂ ಆತನಿಗೆ ತಾಯಿಯ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಆಕ್ರೋಶ. ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕ. ಮಹಾಬಲನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಅವನ 'ಸಂಘ'. ದಿನವೂ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರವಚನಗಳು ಅವನ ತಾಯಿಯ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೇ ನಿಷ್ಕರುಣಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಇನ್ನು ಅನ್ವರ್ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮನಾದರೂ ಬದುಕು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳ ಹೊರಟಿದ್ದು ಹಿಂದೂ ಯುವತಿಯ ಜೊತೆಗೆ. ಆದರೆ, ಬದುಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನಸು, ಬೆಂಕಿಯಾಗಿ ಅವನ ಬದುಕನ್ನೇ ಬೂದಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕುರಿತು ಮಂದಾಕಿನಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಭಾರತವನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲು ನೆರವಾಗುವಂಥವು: "ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಕುಲದ ಗುರುತು ಅನ್ನೋದೊಂದು ಅವನ ದೇಹದಲ್ಲೇ ಕೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ ಅಂತ ನೀವು ತಿಳಕೊಂಡಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸುಳ್ಳು ಅಂತ ನನಗೀಗ ನನ್ನದೇ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಕುಲ, ಜಾತಿ ಜನಾಂಗ – ಅಷ್ಟೇಕೆ ನಾನು ಗಂಡಸೋ ಹೆಂಗಸೋ ಅನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಕೂಡ ಅಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದಂಥ ಹಣೆಬರಹ ಅಲ್ಲ ಅಂತ ನನಗೀಗ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ." (ಅದೇ 38) ಹೀಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗುವ, ಬದಲಾಗುವ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ

ವ್ಯಾಮೋಹ ಎಂದಿಗೂ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಮಾಜಿ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್ ಜಡ್ಜ್ ಶ್ಯಾಮಭಟ್ಟರ ಪಾತ್ರ ಸಂವಿಧಾನ, ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ಯಾಮಭಟ್ಟರು ಹೇಳಿಕೇಳಿ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾನೂನಿನ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. 'ದೇಶರಕ್ಷಣೆ', 'ಕಾನೂನು ಪರಿಪಾಲನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ತಿರುಗುವ ಸಂಘ ಪರಿವಾರದವರಿಗೆ ಇವರು ಒಡ್ಡುವ ಕಾನೂನಿನ ತರ್ಕ ಸೂಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ: "ಅಲ್ಲಯ್ಯಾ, ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಒಬ್ಬ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗೆ ಸುಪ್ರೀಂ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಗದೇ ಹೋಯಿತು. ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಘಟಾನುಘಟಿಗಳಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನ ಅಂತೊಂದು ಇದೆ ಅನ್ನೋದೇ ಮರೆತು ಹೋಯಿತು. ಅಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ದೇಶ ಕಟ್ಟುವ, ಊರು ಉಳಿಸುವ ಮಾತು ಯಾಕ್ರಯ್ಯಾ ಆಡತೀರ?," (ಪುಟ 16–17) ಎನ್ನುವ ಶ್ಯಾಮಭಟ್ಟರ ಮಾತು ಕಾನೂನು ಮೀರಿದ 'ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರ'ವನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾನೂನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇನಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣಮುಂದಿನ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಷ್ಟೇ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲವು. "ನಾವು ದೇಶದ್ರೋಹಿಗಳು ಮನೆಮುರುಕರು ಅಂತಲೇ ತಿಳ್ಕೊಳ್ಳಿ. ನಿಮ್ಮಿಂದಲೇ ಈ ದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಕೋಮುಗಲಭೆ ಆರಂಭ ಆಗೋದು ಅನ್ನಿ. ಆ ಸಾಬರು ಮಾಡೋದು ನಿಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ?," (ಅದೇ 17) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿಗೆ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹಾಬಲ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ಯಾಮಭಟ್ ಮತ್ತು ಮಹಾಬಲನ ನಡುವೆ 'ಜಾಗೃತಿ'ಯ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನ ಜಾಗೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆಯದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ಯಾಮಭಟ್ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: "ನಾನೂ ಸುಮ್ಮನಿರುತೇನೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಜನ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹೀಗೇ ಸುಮ್ಮನೆ ನೋಡತಾ ಕೂತಿರತಾರೆ ಅಂತ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಬೇಡ. ಇವತ್ತಲ್ಲ ನಾಳೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಬ್ಬನಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ನಿಮ್ಮಂಥವರ ಕೊರಳಪಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದು ಕೇಳತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಯ ಪಾಪ ಮಾಡಿದಿರಲ್ಲ, ಸರಿಯಾ ಇದು – ಅಂತ." (ಅದೇ 17) ಇದಕ್ಕೆ ಮಹಾಬಲನ ಪ್ರತಿ ಜಾಗೃತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೀಗಿದೆ: "ಈಗ ಆಗಿದ್ದೇ ಅಂಥ ಜಾಗೃತಿ ಅಂತ ನಾನು ಹೇಳತೇನೆ. ಇಷ್ಟು ದಿನ ಸುಳ್ಳು ಸುಳ್ಳೇ ಸಮಾನತೆ ಅಂತ ನಿಮ್ಮ ಸರಕಾರಗಳು ಹೇಳತಾ ಇದ್ದಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಜನ ಹೀಗ ಜಾಗೃತರಾಗಿದಾರೆ. ನೀವು ಹೇಳೋ ಈ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನ ತಡಕೊಳ್ಳೋದಕ್ಕೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ ಅನ್ನೋ ಕಾಲ ಈಗ ಬಂದಿದೆ." (ಅದೇ 17–18) ಇಲ್ಲಿ

ಶ್ಯಾಮಭಟ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಮತೀಯವಾದಿಗಳ ಕುತಂತ್ರದ ವಿರುದ್ಧ ಜನರು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಂದರೆ ಅದು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಜಾಗೃತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮಹಾಬಲನ ಪ್ರಕಾರ ಜನ ಜಾಗೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಓಲೈಕೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಸಲೀಯತ್ತನ್ನು ಜನ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ನಿಜ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ತಾವೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎಂದರೆ, ಇದು ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಹೇಳುವ 'ಧರ್ಮ ಜಾಗೃತಿ'. ನಾಟಕಕಾರ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಎರಡೂ ಗುಂಪಿನ ವಾದವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟ ಸಮಾಜಮುಖಿ, ಜೀವಪರ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಇರುವುದ ದಿಟ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ತಪ್ಪಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸರಿಯಂತೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಲಪಂಥೀಯರು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ವಾದ ಸರಿಯಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಯೇ ತಂತಮ್ಮ 'ಜಾಗೃತಿ' ಅಭಿಯಾನ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟ. ಎರಡೂ ವಾದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆ ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇವು ಒಂದೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎರಡೂ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ.

'ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕಲ್ಯಾಣಪುರ' ನಾಟಕ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯ/ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು 'ನಂಬಿಕೆ' ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರರ ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆ, ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದರತ್ತ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಕುರಿತು ಶ್ಯಾಮಭಟ್ ಹೇಳುವ ಮಾತು: "ಈ ನಂಬಿಕೆ ಅನ್ನೋದು ಇದೆಯಲ್ಲ ಮಾಬ್ಲು, ಅದು ಬಹಳ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸಂಗತಿ. ಅದು ಆಡೋ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಇರೋದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಹೇಳೋ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಇರೋದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇಳೋ ಕಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇಳೋರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ – ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತು ತಿಳಕೋ – ಕೇಳೋರ ಕಿವಿ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಬಯಸತಾ ಇದ್ದರೆ ಹೇಳೋ ಬಾಯಿ ಸುಳ್ಳನ್ನೇ ಆಡಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಆಗತದ – ಅಂತ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ." (ಅದೇ 21) ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕುರಿತು ಸುಳ್ಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ನಂಬದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಘಪರಿವಾರಗಳು ಒಂದು

ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬರೆದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಅಪನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಬಾಂಧವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರೂ ಅದನ್ನು ನಂಬುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡದಂತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಲವರಿಗೆ (ಬಲಪಂಥೀಯರಿಗೆ) ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೋದರತ್ವದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಏನು? ನಾಟಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ, ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ನಂಬುವ ನಿರ್ಧಾರ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು. ಇದು ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದೇ ಅದ ಒಳನೋಟ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆ 'ಹೊರಗಿನವರು' 'ಒಳಗಿನವರು.' ಹಿಂದೂಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನವರು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರು ಎನ್ನುವುದು ಬಲಪಂಥೀಯರ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಶ್ಯಾಮಭಟ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "ಆದರೆ ನಾನು ಕೇಳತೇನೆ – ಈ ಹೊರಗಿನವರು ಅಂದರೆ ಯಾರು? ಮತ್ತೆ, ಈ ಮನೆಯ ಒಳಗಿರೋರೆಲ್ಲರೂ ಒಳಗಿನವರೇ?." ಸುಮಾರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು 'ಹೊರಗಿನವರು' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಒಳಗಿನವರು ಎನ್ನುವ ಹಿಂದೂಗಳು ಕೂಡ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದವರು (ಅರ್ಯರ ಆಗಮನ) ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆಯಲ್ಲ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರೂ ಹೊರಗಿನವೇ ಆದರಲ್ಲ. ಐದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಆ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಯೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಆ ದೇಶದ ಸಮಸ್ತ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನೂರಾರು ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಹೊರಗಿನವರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕವಿಲ್ಲ. ಶ್ಯಾಮಭಟ್ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ತೂಕ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ: "ಹೊರಗಿನವರು ಅಂತಲೇ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ.... ಈ ಮನೆ ಅನ್ನೋದು ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಜಗತ್ತು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಆಗಾಗ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಬರೋದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಹೊರಗೆ ಹೋಗೋದೂ ಇದೆ. ಇಂಥಾದ್ದರ ನಡುವೆಯೇ ಈ ಒಂದೊಂದು ಮನೆಯೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ತಾ ಹೊರಗಿನವರನ್ನು ಅನುಕರಿಸ್ತಾ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸಮತೂಕವನ್ನು ಸಾಧಿಸ್ತಾ ಹೋಗತದೆ. ಇದು ಈ ಜಗತ್ತು ನಡಿಯೋ ರೀತಿ." (ಅದೇ 29) ಈ ಮಾತು ಇಡೀ ನಾಟಕದ ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಶ್ಯಾಮಭಟ್ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಆಕಾಸ್ಮಾತ್ ಆಗಿ ಬರುವ ಅನ್ವರ್, ಭಟ್ಟರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಗನಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಮಹಾಬಲ ಹೊರಗನವನೇ

ಆಗಿರುವ ರೀತಿ. ಅನ್ವರ್, ಮಹಾಬಲನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ ಈ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿವೆ. ಮಹಾಬಲ ಒಳಗಿದ್ದೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೊರಗಿನವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ವರ್ ಹೊರಗಿನವನಾಗಿಯೂ ಕೊನೆಗೆ ಒಳಗಿನವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಶ್ಯಾಮಭಟ್ಟರು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವ' ಸತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಒಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆಗಳು ಇಂದನ್ನು, ಇಂದುಗಳು ನಾಳೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನೆಗೆ ಬೆಲೆ, ನೆಲೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. "ಅದೇ ನೋಡು, ಈ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಯ ವಿಸ್ಮಯ... ಕಾಲ ಅನ್ನುವ ಪವಾಡ... ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಇವತ್ತು ಅನ್ನೋದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಿನ್ನೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ... ಅದರ ಬದಲು, ನನ್ನ ಕೇಳಿದರೆ, ಈ ಇವತ್ತು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿನ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡತಾ ಹೋಗುತದೆ...!" (ಅದೇ 51) ಎನ್ನವ ಅನ್ವರ್, 'ಕಾಡುವ ನೆನ್ನೆಗಳು' ಎನ್ನುವುದೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಲಪಂಥೀಯರಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರ 'ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು' ಕಾಡುವ ನಿನ್ನೆಗಳಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವೋ, ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೋ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅನ್ವರ್ ಹೇಳುವ ತತ್ವದಂತೆ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿ ಬಲಪಂಥೀಯರು ನಿನ್ನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. – ಹೀಗೆ ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕಲ್ಯಾಣಪುರ ಎನ್ನುವ ನಾಟಕ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯ–ನಂಬಿಕೆ, ನಂಬಿಕೆ–ವಾಸ್ತವ, ಕಾನೂನು–ವಾಸ್ತವ, ಹೊರಗಿನವರು–ಒಳಗಿನವರು, ನಿನ್ನೆ–ಇಂದು, ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಇರುವಿಕೆಯೋ, ಹೇರುವಿಕೆಯೋ? ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

2.3. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ

ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ಪದವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದು 1920ರಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಕೋಮುವಾದ ಪದವನ್ನು ಮೀಸಲಾತಿಯ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ 'ಕೋಮುವಾದ'ವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೀಸಲಾತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ಎಂದು ಬಳಸಿದ್ದು, 'ಕೋಮುವಾದ'ವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜ್ಞಾನದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಈ ಇತಿಹಾಸವು ಮೊದಲು

ಎಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ, ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದರೆ ಭಾರತದ ಕುರಿತು ಯಾವ ರೀತಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. 1899ರಲ್ಲಿ ಪಂಜಾಬಿನ ಹಣಕಾಸು ಕಮಿಷನರ್ ಆಗಿದ್ದ ಥೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಅವಲೋಕನಗಳು ಮುಂದೆ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ 'ಕೋಮು ಮೀಸಲಾತಿ' (communal reservations)ಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧನವಾಯಿತು: "ಈಗ, ನನ್ನ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಮಿತಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನರು **ಅಸಮರ್ಪಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ**ವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು, ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ತಳಹದಿ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದು ಜನರಿಗೆ ಸರಳ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ, ಮುಸಲ್ಮಾನ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯ ಹೊಂದಿದ ವರ್ಗವು ಬಹುಪಾಲು ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ತೆರನಾದ ಅತೃಪ್ತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ವರ್ಗವು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ದೂಡಿರುತ್ತದೆ."[50]

ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ 'ಸಮರ್ಪಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ' ಎಂದರೇನು? ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಏನನ್ನು ತಾನೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಹುದು? ಸರಕಾರಿ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ಹೊಂದುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿದೆ? ಒಂದು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಬಡತನದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸರಕಾರ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮೂಲಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡುವುದೇ ಬೇರೆ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯು ಅನುಪಾತದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಬೇರೆ. ಥೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಇರುವ ತಳಹದಿ ಎಂದರೆ: ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು *ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ*ವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಿ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಉದ್ಯೋಗವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ಅಪರಿಚಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಈ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ'ಗಳಾದರೂ ಯಾವುವು? ಉದಾಹರಣೆಗೆ

ಸಂಸದೀಯ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ'ವಿದೆ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಗಾರ/ಮಾಲೀಕ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕನನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಶೋಷಣೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸೀಮಿತ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಅಥವಾ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಸಂಪನ್ಮೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳ' ಗುರುತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ತಳಹದಿಯಾಗಲಾರದು; ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷವು ಹಲವಾರು 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳ' ಗುರುತಿಗೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಅಸಬಂಧ್ಧತೆಯು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಇಬ್ಬರು ಸ್ಪರ್ಧಾಳುಗಳು ಒಂದು ಸಂಸದೀಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ' ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸೀಮಿತವಾದ ಕೆಲವು ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಷ್ಟೇ ಸಾಧ್ಯ.

ಇನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸದೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದಿಂದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪಕ್ಷವಾದರೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹಾಗೂ ತಮಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಬ್ಬರೂ ಸಹ ಪರಿಮಿತ ಸರಕಾರಿ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದರು. ಆದರೆ, ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವುದು ಸುಸಂಬದ್ಧವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈವರೆಗೂ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಬಯಸುವ ಎಲ್ಲ ಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು.

ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸದ ಹೊರತು 'ಕೋಮು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ: 1) ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಧರ್ಮದಕಾರಣವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಜ್ಯದ ಹಿಡಿತಕ್ಕಾಗಿ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ

ಸಂಘರ್ಷ'ವು ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ [ಎಂದಾದರೆ]. ಅಥವಾ 2) ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಆರ್ಥಿಕತೆಗಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಆದರೆ, ಆ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವೈರಿಗಳಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ದಾಯಾದಿ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿವೆ [ಎಂದಾದರೆ]. ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲಗೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಘರ್ಷವು (ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವ ಹಿಂಸೆಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ಥೋರ್‌ಬರ್ನ್ ನೋಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಮಾತು), ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಥೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಅವರಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕೂಡ ಅದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಅವರನ್ನು 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮೇಲೆ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ನಾವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪು'ಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ಗುರುತು ಅಥವಾ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂಬಂತೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಬುದ್ಧ ನಾಗರಿಕನೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನ 'ಇಚ್ಛೆ'(will)ಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾವಾಗ ಈ ನಾಗರಿಕನು ಒಂದು ಆಸಕ್ತ ಗುಂಪಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಅವನು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರೌಢ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ತೀರಾ ಆಧುನಿಕವಾದ ಗುರುತಿನ ಗುಂಪುಗಳ (identity group) ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಗೊಂದಲ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಗುರುತಿನ ಗುಂಪುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಮಾನತೆಯದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಹಕರಿಸುವ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಸರಕಾರದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಗುರುತಿನ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳೆರಡೂ ಶಾಸನಬದ್ಧವೆಂಬುದಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯಾದರೂ ಅವು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುರಿಗಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿವೆ:

ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಗುರಿ ಒಂದಕ್ಕಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಿನಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುರಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಗುಂಪುಗಳು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಮೂಲತಃ ಗುಂಪು ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಗುರುತಿನ ಗುಂಪುಗಳು, ಕೇವಲ ರಾಜ್ಯದ (ಸರಕಾರ) ಜೊತೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ರಾಜ್ಯದ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವು ಸರಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ದಾಯಾದಿ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಥೋರ್‌ಬರ್ನ್ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪು ಎಂದರೇನು? ಎಂಬುದು ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಆದರೂ, ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅವನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು, 'ಕೋಮು ಮೀಸಲಾತಿಯ' ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವನು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತ ಕೋಮುಗುಂಪುಗಳು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಗಂಭೀರವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿತಾಸಕ್ತ ಗುಂಪುಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರಲಾರವು. ಅವುಗಳು ಸದಾ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ವಿಚಾರ ಕನಸಿನ ಮಾತು. ಇನ್ನು, 'ಕೋಮುವಾದ' ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪ ಹೊರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಆಕರಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಅಥವಾ ಪುನರ್ ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ನಾವು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಮರಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಇಬ್ನಬತ್ತೂತಾ ಗೌರವ ಎಂದು ನೋಡಿದನೋ ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಅಸಮಾನತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಏಕೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಈವರೆಗಿನ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಯೂ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ, ಆದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇದೆ. ಇಬ್ನ ಬತ್ತೂತಾ ಸರಿಯೋ ಅಥವಾ ತಪ್ಪೋ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ

ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಹಿತ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪುನರ್‌ರಚಿಸಿಬೇಕು? ಎಂಬುದು ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಸವಾಲು. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು 'ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತುಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನೇ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುತ್ತಾ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಡವಿದ್ದೇವೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಬಾರದೆ ವಸ್ತುಪಾತಳಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ದಕ್ಕಿದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿರುವ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಘಟನೆಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಹಬುದು. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ರಾಶಿಯಂತೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಭೂತಾಕಾರಣದ ಘಟನೆಗಳು ಮಂಜಿನಂತೆ ಕರಗಿ ತಿಳಿ ಮನಸ್ಸು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮುಂದೆ ನಡೆಯುವ ಇಂತಹುದೇ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಇದು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ಭರವಸೆಯ ಬೆಳಕನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ

ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅದರ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ವಿವರಣೆಗೆ ನಿಲುಕದಷ್ಟು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳಗಾಗಿದೆ. ಇದು ವಸ್ತುಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವುದು ವಸ್ತುಪಾತಳಿಯ ಕೋಮುವಾದವಲ್ಲ, ಬದಲು ವಿಷಯಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕೋಮುವಾದ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋಗದೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕಡೆಗೇ ಗಮನ ಹರಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಘಟನೆಗಳು/ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವೇ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಿಷಯ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅಸ್ಪಸ್ಟತೆಯನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು

ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಕೋಮುವಾದದ ಬಹುತೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಹಲವು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಘಟನೆಗೂ ಕೋಮುವಾದವಲ್ಲದ ಘಟನೆಯೆಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವ ಘಟನೆಗೂ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇತರೆ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಅದೇ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲು, ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಮಾದರಿ' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ: 'ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣ'ವು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಹೀಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಕೋಮುವಾದದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿ, ವಿಧಾನಗಳು ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕೋಮುವಾದ ಸಮಾಜವಿರೋಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ರೀತಿಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ, ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗುವ ಗಲಭೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದೇ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಂಬುವ ಮತ್ತು ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಮ್ಮತತೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಈ ಸರ್ವಸಮ್ಮತತೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸೂಚಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಚಾರವಾಗಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎರಡನೆಯದಾಗಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಒಂದು, ಅತಿಯಾದ ವಿವರಣೆ[51]. ಮತ್ತೊಂದು, ವಸ್ತುಪಾತಳಿ, ವಿಷಯಪಾತಳಿಗಳೆರಡೂ ಅದಲು ಬದಲಾಗಿರುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಲವು ವಾದಗಳು ಆಂತರಿಕ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾಕೆ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಸರಳ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಸಾಹತು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯರ 'ಧಾರ್ಮಿಕತೆ' ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಬ್ರಿಟಿಷರ 'ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ' ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ನಗರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಸರಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್-ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ವಿದ್ಯಮಾನ ಎರಡೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸರಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮ್ಯಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ವಿದ್ಯಮಾನ

ಇದೀಗ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಮೊದಲು, ಇದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವೇ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಪಾತಳಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಏಕೀಕೃತ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಅದೂ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ. ಒಂದು ಘಟನೆ ಕುರಿತು ನೀಡಲಾದ ವಿವರಣೆ ಅದೇ ತೆರನಾದ (ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವ) ಇತರ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ನೆರವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆ? ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೌದು ಎಂದಾದರೆ, ಆಗ ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಗ ನಾವು ಕೇವಲ ಸರಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಂದಿಡುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಬೇರೆಯದೇ ಮಾರ್ಗ ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಕೋಮುವಾದ ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಸಹಮತವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾನು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ವಿವಿಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ನೀಡುವ 'ಪರಿಹಾರ'ವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದು ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ.

2.4. ಕೋಮುವಾದ: ಕಾಯಿಲೆ ಮತ್ತು ಚಿಕಿತ್ಸೆ

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಂಟಿದ ಕಾಯಿಲೆ ಎಂಬಂತೆಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲು ಹಲವು ವಿಭಿನ್ನ 'ಔಷಧಿ'ಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಚಿತ್ರ ಎಂದರೆ ಕಾಯಿಲೆ ಒಂದೇ. ಇದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮೂಲರೋಗ ಅಥವಾ ಗುರುತಿಸತಕ್ಕಂತಹ ಕಾಯಿಲೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಧರಿಸಿ ಇದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಈ ರೋಗದ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ದಕ್ಕಿರುವ ಪಕ್ವತೆ ಅಥವಾ ಅಸಾಧಾರಣ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಈ ರೋಗಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗುವ ಔಷಧಿಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಔಷಧಿಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷ ಇದ್ದು, ಅದು ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಚಿಕಿತ್ಸೆ/ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಸ ಹೊಸ ಔಷಧಿ/ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ಚಿಂತಕರು ನೀಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನಗಳು ಕೆಲವು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಎಂದರೆ, ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲಾಗದ ಹಳೆಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳು ಅಸಮರ್ಥ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಯೇ ಹೊಸ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಒಟ್ಟು ಸಂಕಥದನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೋಗಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ/ಅಸಮರ್ಥ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಮತ್ತು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆರೆತುಹೋಗಿವೆ. ಆದರೆ ರೋಗ

ನಿವಾರಣೆಗೆ ಸೂಕ್ತ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಮಾಯವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಹೊಸ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಇದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೀಯ ಮಾದರಿ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾಕೋ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮಾದರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳೇ ರೋಗದ ನಿಜವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಮಗೆ ಹಲವು ಸುಳಿವುಗಳನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ರೋಗಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂಬಂತೆ ಮುಂದಿಡಲಾದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತೇನೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ; ನ್ಯಾಷನಲಿಸಂ, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಮತ್ತು ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ. ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ರೋಗಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು, ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ವಿದ್ಯಮಾನ ಆಗಿದೆಯೇ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ.

2.4.1. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ

ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮುದ್ದೆಂಬಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾತುಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮದ್ದಿನ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ, 90ರ ದಶಕದ ಕೋಮುವಾದದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು' ಮತ್ತು 'ಕೋಮುವಾದಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು' ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಂಗಡಣೆ ಇದೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವರನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹಮದ್ ಖಾನ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗ ಬಹರುದ್ದೀನ್ ತ್ಯಾಬ್ಜಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹಮದ್ ಖಾನ್ ಅವರನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಎಂದು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಕರೆದಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ, 1920ರವರೆಗೂ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಪದಪ್ರಪಂಚ ಅಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಸಂಘಟಕನಂತಿದ್ದ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹಮದ್ ಬಳಿಕ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ನಂಬದಾದರು. ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅನ್ನು 'ಹಿಂದೂ'ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಸರ್

ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಅವರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ನಂಬಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅನ್ನು ಹಿಂದೂ ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಕರೆದರು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲು, ಇಡೀ *ರಾಜಕೀಯದ* ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅವರಿಗಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರು 1887ರಲ್ಲಿ ಲಕ್ನೋದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಜನಪ್ರಿಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ನಾನಿಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ ಮಾಡಲು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನನಗೆ ಯಾವುದೂ ನೆನಪಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಗುರಿ ಯಾವತ್ತೂ ಇರುವುದು ನನ್ನ ಸಹೋದರರಾದ ಮಹಮ್ಮದನ್ನರ ಬಗ್ಗೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ. ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ನನ್ನ ಜನರಿಗೆ, ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ.... ಮಹನೀಯರೇ ಈ ಭಾಷಣದ ಉದ್ದೇಶ, ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಹಮ್ಮದನ್ ಸಮುದಾಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಳೆಯಲೇಬೇಕಾದ ಧೋರಣೆ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾಗಿದೆ."[52]

ವಸಾಹತು ಸರಕಾರದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೊರತೆ ಇಡೀ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸರ್ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅವರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯವಾಗಿದ್ದ ಬಂಗಾಳಿಯರನ್ನು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಲು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬ್ರಿಟಿಷರ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಸಲಹೆ ನೀಡಿದರು. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದ ಎದುರು ಇತರೆ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದನ್ನು ಸರ್ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅವರು ಬೆಂಬಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ಮೂಲ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಮುದಾಯವೊಂದರ 'ರಾಜಕೀಯ ನ್ಯೂನತೆ' ಅಥವಾ 'ಅಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯ ಸ್ಥಿತಿ'ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಿದ್ದು, ಅದುವೇ ಇವರನ್ನು ಹಿಂದುಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ 'ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ'[53]ವಾಗಿದೆ.

ಸರ್ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅವರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವೇ ಮದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಮುದಾಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಸಮನಾಗಿ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬೇಡಿಕೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದೊದಗಿದ ಧಕ್ಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ಒಳಗೇ ಅದು ಸುರಕ್ಷಿತ ಜಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪಕ್ಷವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಈ ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಮದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ನಂಬಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಇವರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ರಾಜಕೀಯ ಧೃವೀಕರಣವಲ್ಲ, (ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್‌ನ ಧೋರಣೆ) ನಿಜ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿತ್ತು.

2.4.2. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ

ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ ರೋಗಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ/ಬಿಂಬಿಸಲಾದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಎರಡು ಬಾರಿ ಅಂದರೆ 1930ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾರಿಯಾದರೆ, 1990ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಾರಿ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಮುಂದಿಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸೋಣ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು 'ಪ್ರಭುತ್ವವೊಂದರ ಗುಣಲಕ್ಷಣ'. ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚ್‌ನಿಂದ ದೂರವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸರಕಾರದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್‌ನ ಪಾತ್ರ ಶೂನ್ಯವಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಜನರಿಗೂ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಒದಗಿಸಬೇಕು. ಚರ್ಚ್‌ಗೂ ಅದರದೇ ಆದ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕವಲಯದ

ಅಧಿಕಾರ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸರಕಾರದ್ದು ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದರೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಗಳು ಹಾಗು ರಾಜಕೀಯ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಗೆ ಆಳುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಂಗಡಣೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎಂದರೆ ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ಸರಕಾರದ ನಡುವೆ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುವ ಬದಲು, ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಟಾಲರೇಶನ್ ಅನ್ನು ಬಳಸಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳ ಜನರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಕಾರದ ಟಾಲರೇಶನ್ ನೀತಿಯೇ ಹೊರತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು, ಚರ್ಚ್‌ನ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ; ಜನರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗಾದಾಗ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕವಲಯವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಚರ್ಚಿಗೂ, ಜನರ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ತಲೆ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ, ನಿಯಮ ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜನರ ಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಅವರ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ರಕ್ಷಿಸುವ, ನಿಭಾಯಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಸರಕಾರಗಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಚರ್ಚು ಇಲ್ಲಿ ಮೂಗು ತೂರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಂಗಡಣೆಯಿದೆ. ಇದು ಸರಕಾರ ನಡೆಸುವವರಿಗೂ, ಜನರಿಗೂ, ಚರ್ಚಿನ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದರಂದ ಅಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲವಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸರಕಾರದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಬದಲು, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೊಂದರ (ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್) ನಿಲುವಾಗಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾದ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿತು. ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಮುದಾಯದ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಪಕ್ಷಗಳು, ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮಾತ್ರ ತನ್ನನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷ

ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ತಾನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಕಾಯಲು ಇಲ್ಲ, ಬದಲು ಇಡೀ ದೇಶದ ಜನರ ಹಿತರಕ್ಷಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿತು. ಇದು ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳ ಎದುರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ನಿಲುವನ್ನು ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರು ಎರಡನೇ ದುಂಡುಮೇಜಿನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಿದರು: "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಇದು, ಯಾವುದೇ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು, ನಿಶ್ಚಿತ ವರ್ಗವನ್ನು, ನಿಶ್ಚಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ."[54]

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಒಂದು ಪೇಚಾಟ ಶುರುವಾಯಿತು. ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಕೂಡ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಪಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಪಕ್ಷವಾಗಿರುವ ತನ್ನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಎದುರಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು, ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಎನ್ನುವುದು, ಮತ್ತೊಂದು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದವು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್‌ನ ಕಾರ್ಯಭಾರವು ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಅಖಿಲ ಭಾರತವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಆಧಾರವಾಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಯುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಿಯೂ ಹಿಂದೂ'[55] ಪಕ್ಷವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿತ್ತೇ ವಿನಃ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರಲಿಲ್ಲ. 1929ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದುಂಡುಮೇಜಿನ ಪರಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದ ರೂಪುರೇಷೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ವಿರೋಧಿ'ಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಗಳು ಮತ್ತದರ ಮುಖಂಡರು, ಪ್ರಾಧಿನಿಧೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಎನ್ನುವುದು. ನಿಶ್ಚಿತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಕ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು

ಬಯಸಿದ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅಧಿಕೃತ ಪಕ್ಷ ಎಂಬಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವನ್ನು ನಿಯೋಜಿಸಿತು. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತದಾರರ ಬೇರೂರಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಉತ್ತರವಾಯಿತು. 'ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ತಟಸ್ಥ'ವಾಗಿರುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಕ್ಷ ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ವರ್ಗ/ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಇತರೆ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಈ ವ್ಯಾಪಕತೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತಾನು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಿಗದಿತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್‌ನಂತಹ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಜರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಕೋಮುವಾದಿಗುಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪಕ್ಷವಾಗುವ ಮೂಲಕ 'ಒಳ್ಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ'ವಾಗಲಿ ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಲಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್‌ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಕೋಮುವಾದಿ ಗುಣವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ನಡಾವಳಿಯೂ ಅದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕೋಮನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷವೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷದೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸದೆ ರಾಜಕೀಯ ಕೂಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

1990ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಿಜೆಪಿಗೆ 'ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿತ್ತು. ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಕೋಮಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಸೂಚಕ ಪದವಾಗಿ ಉಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೊಂದು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಆಡಳಿತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ, ಒಂದು ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಕೋಮುವಾದಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಕಿರುಕುಳ ಹೆಚ್ಚಲು ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪಕ್ಷ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕಾಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೊಂದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು

ಹೇಳುವಲ್ಲಿಂದ ಸರಕಾರದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಲ್ಲಿಗೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಜಾತ್ಯತೀತ ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಹೊಂದಲೇಬೇಕಾದ ಗುಣವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆದಾಗ ಅವನು/ಅವಳು ಕೋಮುವಾದಿಯಾಗುವುದು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯ ವೈಖರಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ/ಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ, ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಹಲವು ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಸುವ ಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು.

2.4.3. ಬಹುತ್ವವಾದ

ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದು ವಿಚಿತ್ರ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಷಃ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಗ್ರಹೀತ ವೈಫಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ (ಕೊಥಾರಿ 1992). ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ ಅಥವಾ ಬಹುತ್ವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು 1990ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. *ಹಿಂದುತ್ವ* ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಈ ಪದ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಈ ಚಳುವಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬಹುತ್ವದ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಅಥವಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರಿತ ನಿಲುವಿನ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಆಗಿ ಸೆಮೆಟೀಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಬಲ ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಹಿಂದೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಯಾಜಮಾನ್ಯೀಕರಣದ ನಡುವೆ ಕೊಥಾರಿ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುತ್ತಾ, ಎರಡನೆಯದು ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಳಗೇ ಕಮ್ಯುನಲ್ ಕಾರ್ಡ್ ಬಳಸುತ್ತಾ ಕೋಮುರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡುವ (ಪಂಜಾಬ್ ಮತ್ತು ಸಿಖ್ಖರನ್ನು ಗುರಾಣಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾ) ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಿಭ್ರಮಣೆ ಹೆಚ್ಚಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಭಾರಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲ

ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇ ತಿರುಗುಮುರುಗು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬಹುತ್ವದಿಂದ ಯಾಜಮಾನ್ಯದೆಡೆಗೆ, ಬಹುಜನಾಂಗೀಯತೆಯಿಂದ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ಕಡೆಗೆ, ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ದೃಢೀಕರಣದಿಂದ ಏಕತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಕಡೆಗೆ, ಮತ್ತು ಒಂದೇ ನಂಬಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಳ್ಳ, ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಏಕೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗೂ ಮುಂಚೆ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ದೈವಪ್ರಭುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಆಗುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ."[56] ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ ಅಥವಾ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ[57]ಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನಂತಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಇದು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಬೆಸೆಯುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣ.

ಬಹುತ್ವ 'ಹಿಂದೂಯಿಸಂ' ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲ ಸತ್ವ, ಇದನ್ನು *ಹಿಂದುತ್ವ* ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಾಗಿ ಧಮ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಇದುವೇ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಧರ್ಮದ ಸತ್ವವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿದ್ದ ಇಂತಹ ಧರ್ಮದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಬಲಹೀನ-ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಂತಿರುವ ಬಹುತ್ವವು ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ರೋಗಪತ್ತೆಯತ್ತ ಪುಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ

ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ರೋಗಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ತೆರನಾದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಲೇಬೇಕು. ಕೋಮುವಾದ ಇತಿಹಾಸುದುದ್ದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನ ಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮರಳಬೇಕು. ಮತ್ತೊಂದು, ಕೋಮುವಾದ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವ

ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡಲಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತಹುದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿದೆಯೇ? ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲು, ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಈವರೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಒಳಿತು. ಕೋಮುವಾದವೆಂದರೆ: ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದೆ ರಾಜಕೀಯ ವೈಫಲ್ಯದಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅವಕಾಶ ಇರಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ; ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಕಂಟಕಪ್ರಾಯವಾಗುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮಾದರಿ; ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ; ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗುಣದ ಮೂಲತಃ ಸಿಂಕ್ರೆಟಿಕ್ ಗುಣವಿರುವ ಭಾರತದ ಧರ್ಮಗಳ ಸೆಮೆಟೀಕರಣ ಅಥವ ಯಾಜಮಾನ್ಯೀಕರಣ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಿಣುಕಾಡಬೇಕು. ಈಗ ಎರಡನೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದೆಂದರೆ, ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಕುರಿತು ನೀಡಲಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ? ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಭಾರತದ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲ ಸಿಂಕ್ರೆಟಿಕ್ ಗುಣಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ

ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸಲಾಯಿತು. 'ಕೋಮು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ' ಯಾವಾಗ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತೋ ಅಂದೇ 'ಕೋಮು ಮೀಸಲಾತಿ'[58]ಯೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ಬೇಡಿಕೆ ಇಟ್ಟವರು ಆಂಗ್ಲೋ-ಇಂಡಿಯನ್ನರು. ಇವರು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವಂತೆ ಸರಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಈ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾದ 'ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನ' ಮತ್ತು 'ವಿಶೇಷ ಅಗತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರು ಈ ಒತ್ತಾಯ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಸ್ಥಳೀಯರಿಗಿಂತ ಆಂಗ್ಲೊ-ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸರಕಾರವೇ ಇವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನ ನೀಡಿತ್ತು. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿ ಕೋರಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ

ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲೋ–ಇಂಡಿಯನ್ನರಿಗಿದ್ದ ಸ್ಥಾನ, ಗೌರವ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಈ ಮನವಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ವಿಚಾರ.

ಇದಾದ ಬಳಿಕ ಭಾರತದ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಮಾನತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಕೊನೇಪಕ್ಷ ಸರಕಾರದಿಂದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಬಯಸಿದವು. *ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ* ಬಂದ ಈ ಬೇಡಿಕೆಗಳೇ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ *ಕೋಮುಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ* ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು.

ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷವೋ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬೆಸುಗೆಯೋ?

ನಿವೃತ್ತಿ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪಂಜಾಬ್‌ನ ಆಗಿನ ಹಣಕಾಸು ಆಯುಕ್ತ ಎಸ್.ಎಸ್ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ 1899ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಹಣಕಾಸು ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಕುರಿತು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸುಧೀರ್ಘ ಪತ್ರ ಬರೆದನು. ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವ ಕುರಿತು ಅವನು ಬರೆದ ವಿಚಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಕೋಮು ಆಧಾರಿತ ಮೀಸಲಾತಿ'ಯ ಜಾರಿಗೆ ಬನಾದಿಯಾಯಿತು: "ಈಗ, ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಹಾರ ಸೂಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸರಳ ನ್ಯಾಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಸಬೇಕಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬದ್ಧವೈರಿಗಳಾಗಿರುವ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಬಹುತೇಕ ಮಹತ್ವದ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಅಸಮಾಧಾನ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸುಪರ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವರ್ಗ ಅವರಿಂದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅವರನ್ನು ಜೀತದಾಳುಗಳಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರೂ ಸಮಾನ, ನಾಗರಿಕ ಸೇವೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಮ್ಮದು. ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವರ ವಿಚಾರ, ನಮ್ಮದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನಾವು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಜಮೀನ್ದಾರರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೆರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂಗಳು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಶಾಲೆಗಳಿಗೆ ಕಳಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಕಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗಿಂತ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಲೆಮಾರು ಮುಂದೆ ಹೋದರು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನೇಮಕಾತಿಯಲ್ಲಿ

ಬದಲಾವಣೆ ತರದಿದ್ದರೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದೇ ದುರ್ಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರ ಬೇಗುದಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಭಾಗಷಃ ಹೊರಗಿಡುವುದೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಒಡ್ಡುವಷ್ಟು ಸಮರ್ಥ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಯುವಕರ ಕೊರತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ಹಿಂದೂಗಳು ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದು ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಜನಾಂಗೀಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಅನುಕೂಲಗಳಿಂದ ಹಿಂದೂಗಳು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಶಾಲೆಗಳು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವುದು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರು, ಆದರೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಬಡವರು. ಎಲ್ಲ ಮಾನವರೂ ಸಮಾನರು ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಷಃ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿದೆ. ಆದರೆ ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತೆ; ಕೆಲವೇ ವಿದೇಶಿಯರು ಆಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಘರ್ಷದ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಇದು ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಬೇಕೆಂದಾದರೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನರ ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಅವರೇ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ಸಚಿವಾಲಯ, ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಪಾಲು ನೀಡಬೇಕು."[59]

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನು ತಾನೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ನ್ಯಾಯ ನೀಡಲು, ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಅವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ಒಂದು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಾಗೂ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಯೋಜನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸರಕಾರದ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತಾಂಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ದೊರೆಯುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಎಸ್.ಎಸ್ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್‌ಗೆ ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆ ಬಂದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ *ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ*ಗಳಿವೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂಗಳು ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು ಪಡೆದರೆ ಅದು ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ಅಸಮಾಧಾನ

ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಎಸ್.ಎಸ್ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್‌ಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಸಂಸತ್ತಿನ ಪರ್ಯಾಯದಂತೆ ಕಂಡಿರುವಂತಿದೆ. ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ *ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ* ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂಸದೀಯ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಈ *ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು* ಎಂದರೇನು? ಮಾಲೀಕರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರ ಲಾಭ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಸಂಸದೀಯ ಸರಕಾರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮುದಾಯವೂ ಸಂಭಾವ್ಯ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ, ಈ ಅಸಂಬದ್ಧತೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಇಬ್ಬರು ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳು ಸಂಸತ್‌ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದರೆ ಅವರನ್ನು *ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು* ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಸಂಸತ್‌ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಜಾತ್ಯತೀತ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಸಾಧ್ಯ? ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇರುವುದು ಜಮೀನುದಾರರು ಮತ್ತು ಹಣ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ. ಇವರು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಗೇಣಿದಾರರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರರು ಮತ್ತು ಹಣದ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರು ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಹಿಂದೂಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ನಗರದ ಸಿರಿವಂತ ಹಿಂದೂಗಳೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವರಿಗೆ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸಾಕಷ್ಟು ಶಿಕ್ಷಣವಿತ್ತು. ತೋರ್‌ಬರ್ನ್‌ನ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ಚರ್ಚೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ 'ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ವೈಷಮ್ಯ'ವಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ "ಸಹಜ ಬದ್ಧವೈರತ್ವ" ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ವಸಾಹತುದೊರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ವಸಾಹತುಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ *ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ*ವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನು ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು

ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವೇ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬರಲಾಯಿತು? ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ.

ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮೂಲಕ ಬಗೆಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಇದೆ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸೀಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತುಂಬಾ ವಿಚಿತ್ರ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಇಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಕೇವಲ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇದೆ. ಕೆಳಗೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಎದುರಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 1) ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ, ಆಗ ಆ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. 2) ಇಲ್ಲವೇ ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವಂತಿದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಆ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ನಾಗರಿಕ ದಂಗೆ ಮತ್ತಿತರ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಸಾಬೀತಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಹೇಳುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯದೇ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ರೈತರು ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲೀಕರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಬಳಸುವ 'ಸಹಜ ವೈರತ್ವ' ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಸಂಘಷ್ಮಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಮರ 'ಪತನ'

ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನೇ ನೀಡಿತು. 'ಸಮಾನತೆ'ಯನ್ನು ತರುವುದು ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಘರ್ಷ' ಒಂದೇ ಕಾರಣವಾಗದೇ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೋಮುಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಸಂಕಥನದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬೇಡಿಕೆ ಇಟ್ಟ ಸಮಾನತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆ. ಇವರು ರಾಜ್ಯದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಆದರೆ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಬರಲು ವೇದಿಕೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಪರ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯವು ತನ್ನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜನರ ನಡುವೆ ಹಂಚುವುದು ಸಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್‌ಗೆ ಇದು ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಧನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಅರ್ಥ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದರೆ ಆಗ ಆ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಎದುರು 'ಸಮಾನತೆ'ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಂದ 'ಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವುದು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯದ ಸಂಪನ್ಮೂಗಳ ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇದು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳ ಒಂದು ಸರಕಾರದ ನೈಜಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ಥಳೀಯರ ಸಮಾನತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವಸಾಹತುದೊರೆಗಳ ಸಮಾನತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಂದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದವು.

ಸಮಾನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸವಾಲೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದು ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಇದರ ನಡುವೆ 'ಸಂಘಷ್ಮಾತ್ಮಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಹಲವು ಹೊಸ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವ ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜನರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಪರವಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು 'ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ'ದ ಮೂಲಕ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಕಾರಿ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಈ ಅರ್ಥ ಸರಕಾರದ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ಶಿಫಾರಸುಗಳ ದಶಕದ ಬಳಿಕ ಮಾರ್ಲೆ ಮಿಂಟೋ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯಲು ಸಜ್ಜಾಗಿದ್ದವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕಥೆ, ಈ

ಮೊದಲು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ' ಎಂಬ ಕಥೆಯು ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಕಲಿಕೆ

ಮಿಂಟೋ-ಮಾರ್ಲೆ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯ. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕೀರ್ತಿ ಈ ವೈಸರಾಯ್-ರಾಜ್ಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಂಟೋ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದ. 1907ರಲ್ಲಿ ಮಿಂಟೋ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಗೆ ಬರೆದಿದ್ದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಈ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ: "ನಾನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಭಾರತದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸರಕಾರದ' ಸಮರ್ಥಕ. ವಿಭಿನ್ನ ಜನಾಂಗಗಳ ಜನರಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಭಾರತದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಎಂದೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಆಮದು ಮಾಡಿದ ಅಸಹಜತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪುರಾತನಕಾಲದಿಂದ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜರ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿತ್ತು."[60] ಸ್ಥಳೀಯನು ಅವನ ಇಚ್ಛೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಪಾಠ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾರ್ಲೆ ಹೇಳುವಂತೆ "ಹಲವು ಜನಾಂಗ"ಗಳ "ಸ್ವಭಾವ"ಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಇಚ್ಛೆಯೊಂದಿಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಒಳನೋಟ ಆಧರಿಸಿ ಮಿಂಟೋ "ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರ"ದ ಸಮರ್ಥನೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಸರಕಾರ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಬೇಕಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ನಾಮನಿರ್ದೇಶಿತ ಇಲ್ಲವೇ ಚುನಾಯಿತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ತೋರ್‌ಬರ್ನ್ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದಗುಚ್ಛವಷ್ಟೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಮಿಂಟೋನ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯರು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧರಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸರಕಾರವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವುದು ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಜನರ ಇಚ್ಛೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಿಂಟೋ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಆರಂಭಿದ. "ಕೋಮು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೇ" ಆತನ

ಪರಿಹಾರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

"ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ" ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ವಸಾಹತು ಸರಕಾರ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲು ಸಜ್ಜಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಜಮೀನುದಾರರು, ರೈತರು, ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರೋ, ಹಲವು ಹೊಸ ಹೊಸ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು' ತಮಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡುವಂತೆ ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ಇದರಿಂದ ಕೆರಳಿದ ಮಾರ್ಲೆ, ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಭಯಾನಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳುವಂತಿತ್ತು. ಮಾರ್ಲೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತದಾರರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಯಿತು ಎಂದು ಹಲವು ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೋ ನಾವು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇದಾಗಿದ್ದು, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಒದಗಿಸಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಸಲು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅವಕಾಶ ಇತ್ತು. ವಿಚಿತ್ರ ಎಂದರೆ, ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗಾಗಿ ವಿವಿಧ ಗುಂಪು/ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಪೈಪೋಟಿಯ ವಿವರಣೆಯೇ ಮುಂದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮೂಲ ತತ್ವವಾಯಿತು.

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ತಬ್ಬಿಬ್ಬುಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ತರಲು ಶುರುಮಾಡಿದ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರೂ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ವಿಫಲವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಸ್ಥಳೀಯರು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು.[61] ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹಲವು ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಈ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಇವರೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದ ಏಕೈಕ ಅವಕಾಶ ಇದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯರು ಈ ಸಂಕಥನದ ಯಾವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಸ್ಥಳೀಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು, ಈ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಈ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವಿವಿಧ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು.[62] ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ವೈಷಮ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಡವಿದರು. ಸ್ಥಳೀಯರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಗೋಜಲಿನ ಕಾಲ. ಸಮಾನತೆ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಸಿದವು. ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು, ಒಂದೊಂದೂ ಗುಂಪು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವೇ ಇವರಿಗೆ ಅರಿಯದಾಯಿತು. ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ತಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನ, ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಇದರ ನಡುವೆ ಹಲವು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದವು. ಅವುಗಳೂ ಸ್ಥಳೀಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾದವು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು, ಸೆಡವು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಇವರಿಗೆ 'ಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಜನರು ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯ, ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಗುರಿ ಎಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ

ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿ ಎಂದು ಭಾಷಿಸಿದರು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಹಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತೋರಿದ ಒಂದು ಗುಣವೆಂದರೆ 'ಅರಿಯದಿರುವಿಕೆ/ಅಗ್ರಾಹ್ಯತೆ' ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಯೋಗ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳು ಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ಎಂದು ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಆಧಾರವಾಯಿತು. ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬುವಲ್ಲಿ ಸೋತ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಪಕ್ಷವಾಗುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಂಬುವಷ್ಟು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಎರಡು ರಾಜಕೀಯ ನೋಟಗಳಷ್ಟೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಇಬ್ಬರ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಒಂದೇ. ಅದು, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿತ್ತು, ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಅದು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಆಗಿದ್ದು ಯಾವಾಗ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನೊಳಗೇ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನ್ ಮತ್ತು ಬಹರುದ್ದೀನ್ ತ್ಯಾಬ್ಜಿ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಮಾತುಕತೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತದೆ. 1888ರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಬಹರುದ್ದೀನ್ ತ್ಯಾಬ್ಜಿ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಚಿಂತಕರು, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ 'ಕೋಮುವಾದಿ' ಮುಸ್ಲಿಮನಿಗೆ ಛೀಮಾರಿ ಹಾಕಿದರು ಎಂದೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದ ಹಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ಹೇಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಈ ಮಾತುಕತೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತವುಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅನ್ವಯಿಕೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಮತವೇ ಹೆಚ್ಚಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಮತ್ತು ಬಹರುದ್ದೀನ್ ತ್ಯಾಬ್ಜಿ

ನಡುವಿದ್ದ ಭಿನ್ನಮತ ಕೇವಲ ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಗಳಾಗಿರದೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಪಯನಿಯರ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಹರುದ್ದೀನ್ ತ್ಯಾಬ್ಜಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಸಹಕರಿಸದ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ನಡೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸಿ ಬಹಿರಂಗ ಪತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ಖಾನ್ ಪತ್ರ ಬರೆದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ಭಿನ್ನಮತ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಭಿನ್ನತೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. "ನನ್ನ ಗಣ್ಯವೆತ್ತ ಸ್ನೇಹಿತ ಮದ್ರಾಸ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಬಹಳ ಸಂತೋಷಪಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಡೆಲಿಗೇಟ್‌ನ ಸರ್ವಾನುಮತದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವಿರುದ್ಧ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು, "ಡೆಲಿಗೇಟ್" (ಪ್ರತಿನಿಧಿ/ನಿಯೋಗ) ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಳಕೆ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಕ್ಷೇಪ ಎತ್ತುತ್ತೇನೆ. ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳ ಹಿಂದೆ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಮನೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮದ್ರಾಸ್‌ಗೆ ಹೋದ. ಅವನು ತನ್ನ ವಿಜಯದ ಬಡಾಯಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಹೀಗೆ: ತನ್ನನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದವರು ಹಿಂದೂಗಳೇ ಹೊರತು ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರ "ಪ್ರತಿನಿಧಿ" ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಅಸಮಂಜಸ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಅಸಂಬದ್ಧ ಅಲ್ಲವೇ? ಮತ್ತೊಂದು, ಹಿಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸದಸ್ಯರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವಿರುದ್ಧ ಸರ್ವಾನುಮತದಿಂದ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವನ್ನು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ನಾನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸರ್ವಾನುಮತದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ಯಾವ ಜನರ ತದ್ರೂಪವಾಗಿದೆಯೋ, ಯಾರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೋ ಅವರ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕೆಲವು ಗುರಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ನೇಹಿತನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಒತ್ತುಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಸೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್

ಪಕ್ಷ ಹೇಗೆ ತಾನೆ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ"ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಭಿನ್ನ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯಾವ ಕ್ರಮ ಅನುಸರಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತ ಯಾವುದೇ ಪರಿಹಾರ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ತಮ್ಮದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹೊಂದಬೇಕೇ? ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಿತ್ತಾಡಿ ಸಾಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ," ಎಂದು ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಖಾನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬಳಸುವ ಡೆಲಿಗೇಟ್ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಎತ್ತುವ ಆಕ್ಷೇಪ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥ ತುಂಬಾ ತೆಳು. ಬಹುಷಃ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅಧಿಕೃತತೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೇ ಅದರ ಜಿಗುಟು ಅರ್ಥದ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪತ್ರದಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರಿಗೆ ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮಾತ್ರ "ಡೆಲಿಗೇಟ್" ಮತ್ತು "ನ್ಯಾಷನಲಿಸಂ" ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಮತ್ತು ಬಹರುದ್ದೀನ್ ತ್ಯಾಬ್ಜಿ ನಡುವಿನ ಅಪಸ್ವರ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಗಳಲ್ಲ, ಬದಲು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದೆ.

ಈ ವಾಗ್ವಾದದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಏನೆಂದರೆ, ಸ್ಥಳೀಯರು ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದ್ದರು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಹೆಸರಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಆರಿಸಿದ್ದು ಹಿಂದೂಗಳೇ ಹೊರತು ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲ ಎಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ "ಪ್ರತಿನಿಧಿ" ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಳಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ಎಂದಾಗ ಈ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎನ್ನುವ ಪದ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರನ್ನು ತಾನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಬ್ಬರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು (ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ಎನ್ನುವ) ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ರಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ

ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಪಕ್ಷ ನಿಜವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಲು ಅದು ಎಲ್ಲ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಅರಿವಾಯಿತು. ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಈ ಹಗ್ಗ ಜಗ್ಗಾಟದಲ್ಲಿ 'ಸಮಾನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ' ಎನ್ನುವುದು ಕಳೆದೇ ಹೋಯಿತು. ಇದನ್ನು ಅರಿಯದ ಸ್ಥಳೀಯರು ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ತಮ್ಮ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಗಳು ರಕ್ಷಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಗಾಳಿ ಗೋಪುರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು.

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಗೊಂದಲಗಳು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಎಂಬುದರ ಸುತ್ತಲೂ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡವು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬಹುಷಃ ಈ ಪದವನ್ನು "ಅಖಿಲ ಭಾರತ" ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಂತೂ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಮತ್ತು "ವಸಾಹತು ವಿರೋಧಿ" ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ್ಥಗಳೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿರದೆ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಗ್ರಾಹಕವಾಗಿತ್ತು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎಂಬ ಪದ ದೇಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸದೆ, 'ಸಮುದಾಯ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ದೇಶ' ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಬಹುದು: ಭಾರತವು ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ; ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ಸೇರಿ ದೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ; ಹೀಗಾಗಿ, ಭಾರತ ಬಹುತ್ವಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪು ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬ್ರಿಟಿಷರು, ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧರಾಗಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಆದರೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಎಂದುಕೊಂಡಂತೆ ಇವರ ಗುರಿಗಳ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದಷ್ಟು 'ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ'ಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬೇಸರಗೊಂಡ ಹಲವು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳ ಗವರ್ನರ್‌ಗಳು ಬೇಸರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಯಮ, ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬಂಗಾಳದ ಗವರ್ನರ್ ವರದಿ[63]ಯಲ್ಲಿ ದೂರಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಮದ್ರಾಸ್ ಗವರ್ನರ್ ಅವರ

ಸಮಸ್ಯೆ, ವಿವಿಧ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಮಾತ್ರ. ಬಿಹಾರ ಮತ್ತು ಒಡಿಶಾದ ಮತದಾರರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವ ನೋಡದೆ, ಮತದಾನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಬಣ್ಣ ಆಧರಿಸಿ ಮತ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಗವರ್ನರ್ ದೂರಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವಿಧ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳ ಗವರ್ನರ್‌ಗಳು ಹೇಳಿದ ದೂರುಗಳು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಆಪಾದನೆ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದವು. ಒಂದು, ಮತದಾರ ಅಜ್ಞಾನಿ, ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮತದಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡು, ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನಿ, ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮತ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪಕ್ಷ ಕಟ್ಟಬೇಕ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುದ್ದಿಮಾನ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿ ನಮಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ 'ಕಲಿಕಾ ಗುರಿಗಳು' ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ವರದಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು, ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು 'ಕೋಮು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ'ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಈ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದಿಮಾನ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ–ನಗರ, ಕಾರ್ಖಾನೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ರೈತರು, ಮರಾಠರು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದರು. ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದರೆ ಮದ್ರಾಸ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪನ್ನೂ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು' ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪಾಗಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಭಾಷೆ, ವೃತ್ತಿ ಆಧಾರಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು ಈ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳೂ 'ಕೋಮು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ' ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದ್ದವು. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಖಾನೆ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ವಿಶೇಷ ಕೋಮುಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ವರದಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಎಂದರೆ, ಕೋಮು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪದವಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಅದು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕೋಮುವಾದ'ವನ್ನು ವರದಿ ಬಳಸಿದೆ. 'ಕೋಮುಉದ್ವಿಗ್ನತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು' ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಈಗಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಿಮಾನ್ ವರದಿ ಬಳಸಿದೆ: "ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಹಲವು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕೆಲವು

ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಯಶ ಸಿಕ್ಕಿವೆ. 1) ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಫ್ರೀಡಂ ಮತ್ತು ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು, 2) ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಂರಂಕ್ಷಿಸುವುದು. 3) ದೇಶದ ನಾಗರಿಕ ಸೇವೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯದ ಅರ್ಹ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಸದಸ್ಯರ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿವರೆಗೆ ನಂತರ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಾವು ಕಾಯಿದೆಯಲ್ಲೇ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಸೇವಾ ಆಯೋಗದ ಏಜೆನ್ಸಿ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ದಕ್ಕಿದರೆ ಅದು ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖಂಡರಿಗೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮ, ಸೋದರತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ."[64] ಈ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು, ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಫ್ರೀಡಂ ಮತ್ತು ಟಾಲರೆನ್ಸ್‌ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಹೇಗೆ ಕೋಮುಉದ್ವಿಗ್ನತೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಬಳಿಕ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಂಜಾಬ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಸಂಘರ್ಷ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವರದಿ ಅನುಮೋದಿಸಿದೆ. ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಗೆ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಫ್ರೀಡಂನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧ? ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಅಡಗಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯೂರೋಪ್ ಹೇಗೆ ನಿಭಾಯಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಯೂರೋಪ್ ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಟಾಲರೇಷನ್ ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಪ್ರಾತನಿಧ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಳಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು "ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ದೇಶದ ಸರಕಾರಿ ಸೇವೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹೊಂದುವ ಅಗ್ಯವಿದೆ" ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊಸ ಪಾಕಶಾಸ್ತ್ರ ಈ ಹಿಂದಿನ ಪಾಕದ ಅಂದರೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ತಪ್ಪಿಸುವ, ಎಂದೂ ಪರಿಹಾರವಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿತ್ತು.

'ಕೋಮುಉದ್ವಿಗ್ನತೆ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸಂಕಥನದ ಒಳಗೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ 'ಕೋಮುವಾದ'ದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೇ ಟಾಲರೆನ್ಸ್‌ನ ಕೊರತೆಯಾಗಲೀ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳ ಹಳೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲೂ ಇದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯದ ಉತ್ಪನ್ನವೇ ರಾಜಕೀಯ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವೈಷಮ್ಯದ ಮೂಲವೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯ ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು' ಎಂಬ ಜಾಗವನ್ನು 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ವೇಳೆ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಟ ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವೈರುಧ್ಯವಾದ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು. ಒಂದು ಸಮಾಜ 'ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ' ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ಹೊಂದಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪೂ ಕೂಡ ಇಡಿಯಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕು ಆ ಮೂಲಕ 'ಪ್ರಬುದ್ಧ'ಗೊಳ್ಳಬೇಕು.

2.5. ಪ್ರಭೇದಗಳ ಹುಟ್ಟು: ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಉದಯ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳ ಎನ್ನುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹಲವು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಈ ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹೊಂದುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. 1929ರಲ್ಲಿ ಸದನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಲಾಯಿತು. ಅದು 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಣಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ಸೇವೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈನಾರಿಟಿ ಮತ್ತು ಮೆಜಾರಿಟಿ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ದಿನಾಂಕ ಹಾಗೂ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸಮಾನತೆ'ಯ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ಕೇಳಲಾಯಿತು'. ಇದಕ್ಕೆ ಸರಕಾರದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗಿತ್ತು: ಸರಕಾರಿ ಸೇವೆಗಳಿಗೆ ನೇಮಕಾತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅಕ್ಷರಷಃ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎನ್ನವ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆಗಿದ್ದು 1923ರಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು 1925ರಲ್ಲಿ. ದಿಲ್ಲಿಯ

ಸದನದಲ್ಲಿ ಮೊಹಮ್ಮದ್ ಷಾ ನವಾಜ್ ಖಾನ್ ಕೇಳಿದ ಇಂತಹುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗೃಹ ಇಲಾಖೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ದೊರೆತ ಸರಕಾರ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಲು ಗೃಹ ಇಲಾಖೆ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು."[65] ಸರಕಾರ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ' ಮತ್ತು 'ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ: "ಮಾರ್ಚ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಿಯಾನ್ ಮೊಹಮ್ಮದ್ ಷಾ ನವಾಜ್ 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳು' ಹಾಗೂ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅಸಮಾನತೆ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೇಳಿದಾಗ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸರಕಾರಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮೊದಲು 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಭಾರಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಸರಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ಆ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರಗಳಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಹಾಯಕ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಅವರಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ. ಕೆಲವು ಸರಕಾರಗಳು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಬಳಿ ಇದ್ದ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಕೋಷ್ಟಕವನ್ನು ಕಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಯಾವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ. 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಹೊರಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಸೀಮಿತ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವುದರ ಅಪಾಯಗಳು ಬಹಳ... ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮೂಲ ಮಾನದಂಡ ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು. ಈ ಮಾನದಂಡಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ನಾವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ. ಆದರೆ ಮದ್ರಾಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳೇ ಆಗಿರುವ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಲವು

ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಜಪೂತರು ಮತ್ತು ಮರಾಠರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಷೆ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾನ ಭಾಷೆ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಮರಾಠರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿಖ್ಖರು ಮತ್ತು ಪಂಜಾಬ್ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕಥೆಯೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮದ್ರಾಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಆದ್ಯತೆಗಳೂ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟಕರ." ('ಕೇಶಧಾರಿ' ಸಿಖ್ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಐ.ಸಿ.ಎಸ್‌ಗೆ ಬೇಡಿ ಅವರನ್ನು ನೇಮಿಸಿದಾಗ ಸಿಖ್ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಅವರು ತಮ್ಮವರಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು.)

ಒಂದು ಗಂಭೀರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸರಕಾರ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಯಾಸಪಟ್ಟಿದ್ದು ವಿಚಿತ್ರ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗಗಳು ಕೇವಲ ಧರ್ಮಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಸರಕಾರವೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಹೋದವು. ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ತತ್ವದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇದು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕೋಟಾಕ್ಕಾಗಿ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ ಬೇಡಿ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ವರ್ಗದ ಒಳಗೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ *ಅಧಿಕೃತತೆಯ* ಸಂಘರ್ಷವೂ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು.

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ *ಪೋಷಣೆಯ* ಅರ್ಥ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕೆಟಗರಿ (ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ವರ್ಗ)ಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಿಂದ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಒಳಹುಗಳನ್ನು ಇದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: 'ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ

ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಸೂಕ್ತ ಮಾನದಂಡ ಯಾವುದು? ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ವಿಫಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಇದರ ಸಾಧನೆ. ಇನ್ನು 'ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವಂತೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಪರಿಹಾರವಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಬೇಡಿ ಒಬ್ಬರೇ ಇದರ ಸಂತ್ರಸ್ತರಾಗಿಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಹೊದರೆ, ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಗೇಣಿದಾರರು ಭೂಮಾಲೀಕರಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಮರಾಠರು ರಜಪೂತರಿಂದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿತ್ವ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಭೂಮಾಲೀಕರಿದ್ದು, ರಜಪೂತರು ಗೇಣಿದಾರರಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಮಿಶ್ರಿತ ವರ್ಗಗಳು ಎಂದಾದರೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಪಡೆಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಇಂತಹ ಅಸಂಧಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. "ನೀವು ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಕೋಮುವಾದ ಆ ನಿಲುವಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಶೋಷಿತರನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಹಿಂದೂಯೇತರರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು' ಹಿಂದೂಗಳೆಂಬ 'ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ'ರನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ನೀವು ಬಹುಷಃ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲದಲ್ಲಿ, ಶಾಸನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗಿಸಲು (ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ) ಇದೇ ಕಾರಣ ಬಳಸಬಹುದು; ಅಥವಾ ಅವರು 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು' ಇದೇ ಕಾರಣ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವು 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ' ನಿಲುವುಗಳು ಎಂದು ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಎದುರುಬದುರಾಗಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ಅಸಂಬದ್ಧ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದನಕಾರಿ, ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಂಡ ಮೂರು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದರ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಸಿಖ್ಖರೆಂಬ ಮೂರು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸಮಾಧಾನದೊಂದಿಗೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಇತ್ಯರ್ಥಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[66] ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಇಂತಹ ವಿವೇಕರಹಿತ ಪರಿಹಾರ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ರಾಜಕೀಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಮತ್ತು ದೇಶದ ವಿಭಜನೆಗೂ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

'ಸಮಾನತೆ'ಯನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಯತ್ನ

ಕೆ.ಎಂ ಪರಿಕ್ಕರ್ ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನೆ ಎಂದರೆ 'ಸಮಾನತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬ್ರಿಟಿಷರು ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ, 600 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾನತೆ ಸಾಧಿಸಲಾಯಿತು." (ಪರಿಕ್ಕರ್ 1936: 25) ಪರಿಕ್ಕರ್ ಅವರ ವಸಾಹತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆ ಬಂದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂಗಳು ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪಡೆದರು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು 50 ಮತ್ತು 60ರ ದಶಕದ ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಧಾರಸ್ಥಂಭ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಭಾರತದತ್ತ ಹೆಜ್ಜೆ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಕ್ಕರ್ ವಾದ. ಆದರೆ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ಚೌಕಟ್ಟು, ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸ ನಮ್ಮನ್ನು ಚಿಂತನೆಗೆ ಅಚ್ಚುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ತಳೆಯಲೇಬೇಕಾದ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. 'ಸಮಾನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ'ದ ಕಥೆಯೇ ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಆಧಾರ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಾಟಲಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮದ್ಯದ ಕಥೆ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಕೋಮುವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಹಲವು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ದಶಕಗಳಿಂದ ವಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವ ಈ ಅಂಶವೇ ಸಂಘರ್ಷದ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲ. ಇದೇ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಸ್ಥಳೀಯರ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆ, ಗೊಂದಲಮಯವಾದ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಗಳು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಹೋಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆಯೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎಂದು ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇತಿಹಾಸ ಕೆದಕಿದ ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರಿಗೆ ಇದು ಗಮನಕ್ಕೆ

ಬಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮೂಲಸೌಲಭ್ಯದ ಬಳಕೆಗೆ ಪೈಪೋಟಿ ಇದ್ದದ್ದು ನಿಜ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆ ವಿವಿಧ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಇದು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರಲೂಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯರ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಯಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದರ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸರಕಾರದ ಮೂಲಸೌಕರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಗುರಿ. ಆದರೆ, ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯ ಇದೆಯಾ? ಏಕೆಂದರೆ, ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ಪರಿಣಾಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರ್ಥದ ಕಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಮಾನತೆಯ ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಸಮಾನತೆಗಳೂ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧ್ರುವಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಬಹುದು. ಆದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಹರಿಸಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಇದರ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತು ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿಯ ನಡುವೆ ಇಡುವುದರಿಂದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ದೊರೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾರತದ 19 ಮತ್ತು 20ನೇ ಶತಮಾನವನ್ನು ಹೊಸದೇ ಆದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಚಿಂತಕರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ 'ಸಮಾನತೆ', 'ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ', 'ಹಿತಾಸಕ್ತಿ', 'ವಿಲ್' ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇವು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಫುಕೋ ಟೀಕಿಸುವಂತೆ ಇವುಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಮಾನೀಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಫುಕೋ ಹೇಳುವಂತೆ ಜೀನಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರ ನೈಜ ಪರಿಕಲ್ಪನಾ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬಹುದೊಡ್ಡ

ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ಈ ಪಲ್ಲಟದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅವಧೀಕರಣ ಮಾಡಲೂ ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಇತಿಹಾಸದ ಲಭ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಈ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಹಳೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೂ ಸಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

* * *

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ:

---

1. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ. 2010. *ಧರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ.
2. Nietzsche, Friedrich. (1887) 1989. *On the Genealogy of Morals*. Trans and ed. Walter Kaufmann. New York: Random House. p. 16
3. ಮೌಲ್ಯಮಾಪಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೋಮುವಾದದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೋಮುವಾದ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು, ಕೋಮುವಾದ ಸರಿಯೋ, ತಪ್ಪೋ ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯವೇ, ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ.
4. 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟು' ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಕೋಮುವಾದ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ, ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಇದೇ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಚೌಕಟ್ಟು. ಆದರೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವೂ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ. ಈ ನೋಟವೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ.
5. Rabinow, Paul, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
6. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಹೊಸ ಟ್ರೆಂಡ್ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಅಪಕೀರ್ತಿ ಬೇರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಡೆನ್ ವೈಟ್‌ಗೆ (1987) ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.
7. 'ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿ'ಗಳು ವಸಾಹತು ದೊರೆಗಳು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಲಿಕೆಗಳು. ಅಂದರೆ, ಒಂದು ಸಮಾಜವಾಗಿ, ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಜನರು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ನಾಗರಿಕರಾಗಲು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಯೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕು. ಇದು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತೀಯರ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯರು ಇದಾವುದನ್ನೂ ಕಲಿಯಯಲಿಲ್ಲ. ಜಾತ್ಯತೀತ ಗುಣವೂ ಒಂದು ಕಲಿಕೆಯ ಗುರಿ. ಇಲ್ಲಿನ ಜನರು ಇದನ್ನು ಕಲಿಯದ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಕೋಮುವಾದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹತೇಕ ಚಿಂತಕರ ನಿಲುವು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಗುಣವನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಹಲವು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.
8. ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರು ವಾದಿಸುವಂತೆ ನಾವಿನ್ನೂ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಇದೇ ವಸಾಹತುಚಿಂತನೆಯ ಫಲ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ಗತವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ನಾವು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆ ರೂಪಿಸಿದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕು. ಆಗ ನಮಗಿರುವ

ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೊಸ ಬೆಳಕು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಈಗಾಗಲೇ ಕಲಿತಿರುವುದರ 'ಅಕಲಿಕೆ'ಯಿಂದ (unlearn) ಮಾತ್ರವೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

9. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಂದಿಗೂ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕರ (ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ 2010) ಅವರೂ ಕೂಡ ಇದೇ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

10. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನಿಲುವು. ಇದೇ ನಿಲುವು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಆದರೂ ಸಹ, ಸಿ. ಎ. ಬಾಯ್ಲೀ (1998) ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ಟೋಫ್ ಜಫ್ರೆಲೆಟ್ (1999) ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರೂ ಇದೇ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಂಪರೆಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿವೆ' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಮರ್ಯಾದಸ್ಥ ಮನುಷ್ಯರಾಗೋಣ, 2010)

11. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಮೇಲೆ ನಂದಿಯವರ ಮೊದಲ ಲೇಖನ, 'ಒಂದು ಪ್ರತಿ-ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಪ್ರಕಟಣೆ' (1985).

12. ನೆಹರು ಅವರ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವು. (ನೋಡಿ 1934).

13. ಬಹಳಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. [ನೋಡಿ: ರಾಜೀವ್ ಭಾರ್ಗವ್ ಸಂ. (1998). ವಿನಾಯಕ್ (1997), ಕಾಸ್‌ಮನ್ ಮತ್ತು ಕಪೂರ್ (1999) ಅಥವಾ ಪಿ. ಆರ್. ರಾಮ್ ಸಂ. (1998)]

14. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: ಜಾರ್ಜ್ ಮ್ಯಾಥ್ಯೂರವರ *Communal Road to a Secular Kerala* (1989).

15. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಖುಷವಂತ್ ಸಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಬಿಪಿನ್ ಚಂದ್ರ, ಇವರು ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಮೂಹಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಜಾತ್ಯತೀತ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಜನರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಸಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರ 1985: 62). ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ವಿಚಾರ ಅಳವಡಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತಕರು ಇದೇ ವಾದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

16. 'ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್‌ನ ತೊಡಕುಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ (1993).

17. ಬಿಜೆಪಿ ಸರಕಾರವನ್ನು, ನರೇಂದ್ರ ಮೋದಿ ಅವರ ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

18. 'ಮತಾಂತರ, ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ' ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಡಾ.ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರೂ ತಮ್ಮ 'ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

19 ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ., ಶೆಟ್ಟರ್ ಷ. (ಸಂ.) 2015. "ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ" *ಬಹುವಚನ ಭಾರತ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ ಪು. 89

20. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಕೋಮುವಾದದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಹಳೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿವಾದ ಜಟಿಲಗೊಂಡಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಮಿತ್ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ, ಒಮ್ಮೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸರ್ಕಾರವು ಸಮುದಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸರ್ಕಾರಿ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗ, ಸರ್ಕಾರಿ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಪೈಪೋಟಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಾರತದ ಬಗೆಗಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವಶ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಲದು.

21. ಕರ್ನಾಟದಕಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿ ಹೇರಿಕೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

22. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೌರಿ ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತಿತರು ಸೇರಿ ರೂಪಿಸಿದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ಧ ವೇದಿಕೆ'ಯ ಮೂಲ ವಿರೋಧವೇ ಹಿಂದುತ್ವದ ರಾಜಕಾರಣ. ಹಿಂದುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕುವುದೇ ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಡಗಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದು ಈ ಗುಂಪಿನ ವಾದ.

23. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ತೆಗಳುವವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ಇದೇ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.

24. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉಗಮಮೇ ಕೋಮುವಾದದ ಉಗಮವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಚಿಂತಕರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಬಲಪಂಥೀಯತೆಗೂ, ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೂ ಥಳುಕು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

25. ಜೇಮ್ಸ್ ಮಿಲ್ (1826) ಅವರನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಇವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಮ್ಯಾಕ್‌ಪರ್ಸನ್ ಹಿಂದು–ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೂ ಆಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲದೆ ಇವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

26 Cumming, Sir John, ed. 1932. Political India 1832-1932: A Co-operative Survey of a Century. London: Oxford University Press.

27. ಬರ್ದ್ವಾನ್ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ಬಹದ್ದೂರ್ ತನ್ನ *The Indian Horizon*ನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಮ್ಯಾಕ್‌ಪರ್ಸನ್ ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಮೊಹಮ್ಮದ್ (ಗಜನಿಯ)... ಶತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದನು. ಇದು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಹಿಂದೂ ಮೊಹಮ್ಮದನ್ನರ ನಡುವೆ ವೈಮನಸ್ಯ ಉಂಟು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಇದು ಯಾವುದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭುಗಿಲೇಳಬಹುದು. (ಕುಮ್ಮಿಂಗ್ ಸಂ. 1932: 111)

28 Cumming, Sir John, ed. 1932. Political India 1832-1932: A Co-operative Survey of a Century. London: Oxford University Press. p. 115-116

29 ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. 2017. "ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವ ಹಕ್ಕುಗಳು." *ತೊಂಡುಮೇವು (ಕಂತೆ ಹತ್ತು).* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್ ಪುಟ 1–2

30 Manshardt, Clifford. 1936. *The Hindu-Muslim Problem in India*. London: George Allen and Unwin. P. 33

31 ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ. 2013. *ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ,* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ. ಪು. 91

32 ಡಾ.ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್. 'ಮೊದಲ ಮಾತು'. ಡಾ.ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ (ಸಂ). 2009. *ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಂಚನಲ.

33 Smith, W.C. (1946) 1985. *Modern Islam in India*. New Delhi: Usha Publications.

34. 1931ರ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ಖಾನ್‌ಪುರ ದಂಗೆಯ ಕುರಿತು ವರದಿ ನೀಡಲು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನೇಮಿಸಿದ ಸಮಿತಿ ಕೊಟ್ಟ ವರದಿ. (ಇದನ್ನು 'ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದು) (1933) 2005: 212.

35 ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿ (1933) 2005: xv-xvi.

36. ಕೋಮುವಾದವು ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವಾಗಿ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾವಿಲ್ಲದಂತೆ ವೈಷಮ್ಯಸೂಚಕ ಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು' (ಕೋಮುವಾದಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಿಂದೂಪರವಾದಿಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಕೋಮುವಾದ ಹೆಚ್ಚಲು, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಲು ಕಾರಣ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸದಿಲ್ಲಿಯ ಜೆಎನ್‌ಯುನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕನ್ನಯ್ಯ ಪ್ರಕರಣ, ಹೈದರಾಬಾದ್‌ನಲ್ಲಿ ರೋಹಿತ್ ವೇಮುಲ ಪ್ರಕರಣಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹಿಂದುತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜರುಗಿದ ಪ್ರಕರಣಗಳು. ಈ ಯುವ ನಾಯಕರು ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದರು. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರು ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ 'ದೇಶಪ್ರೇಮ'ವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಪರ ಘೋಷಣೆ ಕೂಗಿದರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂಘ ಪರಿವಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ.

37 ಲೋಹಿಯಾ ರಾಮಮನೋಹರ. 2011. "ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ". *ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ.* ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ (ಸಂ.) ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪು. 83–84

38 Chandra, Bipan. 1984. *Communalism in Modern India.* New Delhi: Vikas Publishing House. p. x-xi

39 ಥಾಪರ್ ರೋಮಿಲ, ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯ ಮತ್ತು ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ 1998. *ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಲೇಖನ.* ಕೆ.ಎಲ್ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ರಾವ್ (ಅನು) ಬೆಂಗಳೂರು: ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ. ಪು. 5

40. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಚನಿಕವಾದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದವರು ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಕಾನ್.

41 Pandey, Gyanendra. 1992. *The Construction of Communalism in Colonial North India.* New Delhi: Oxford University Press. P. 3

42. Pandey, Gyanendra. 1992. The Construction of Communalism in Colonial North India. New Delhi: Oxford University Press. p. 6

43 Nandy, Ashis. 1998. 'The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance' in Bhargava ed. *Secularism and its Critics.* New Delhi: Oxford University Press: 321-344.

44 Nandy, Ashis. 1985. "An Anti-Secularist Manifesto." *Seminar* 314: 22.

45 ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. 2014. *ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

46 ಅಬೂಬಕರ್ ಸಾ.ರಾ. 2008. *ದೇವರು ಧರ್ಮದ ಚಿಂತನೆ* ಸಂ. ಕೆ. ಆರ್ ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ, ಡಾ.ಗೀತಾಶೆಣೈ. ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘ.

47 ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್. 2015. *ತುಘಲಕ್* (ನಾಟಕ). ಧಾರವಾಡ: ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ

48 ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. 1993. *ಗುಣಮುಖ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ. ಪುಟ 69

49 ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ. 2001. *ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕಲ್ಯಾಣಪುರ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ. ಪುಟ 35

50 ಲಾಹೋರ್‌ನ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ 1909ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪತ್ರ *regarding the differential treatment in the distribution of Government patronage etc.*, ಲೇಖನದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

51. ಕೋಮುವಾದದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲಾಗದಷ್ಟು ವಿವರಣೆ ನೀಡಿವೆ. ನಮಗೀಗ ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿದೆ.

52 Khan, Syed Ahmed. 1982. The Present State of Indian Politics. Farman Fathepuri ed. Lahore: Sang-e-Meel Publications. p. 26

53. ಸರ್ ಸೈಯ್ಯದ್ ಅವರು ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಮರಷ್ಟೇ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದು, ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಬಂಗಾಳಿಗರ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸೆಣಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಭಾರತದ ಯಾವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು.

54 Mukherjee, Rudrangshu, ed. 2007. *Great Speeches of Modern India.* New Delhi: Random House. p. 110

55. 1940ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮಹಮ್ಮದ್ ಆಲಿ ಜಿನ್ನಾ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಹಿಂದೂ ಪಕ್ಷ ಎಂದು ಪದೇ ಪದೇ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

56 Kothari, Rajni. 1992. "Pluralism ad Secularism: Lessons of Ayodhya". *Economic and Political Weekly* 27(51/52): p. 2695-2698

57. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಿತ ಕಾಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಸರಕಾರದ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಬಹುತೇಕ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎನ್ನುವ ಪದ ನೀಡುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೂರಲಿಸಂ ಯಾಸ್ ದಿ ಪ್ರೊಟೆಕ್ಷನ್ ಆಫ್ ಮೈನಾರಿಟಿ ರೈಟ್ಸ್ ಎಂದು ಬರೆಯುವ ಐಯ್ಯರ್ (1996) ಅವರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

58. 1870ರಲ್ಲಿ ಮೆಡಿಕಲ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮೊದಲ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಕೋಮು ಮೀಸಲಾತಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. 1865ರಲ್ಲಿ

ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಹರಡಿದ್ದ ಕಾಲರಾ ಜ್ವರ. ಹಜ್ ಯಾತ್ರಿಕರೇ ಈ ರೋಗ ಹರಡಲು ಕಾರಣ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮ, ಹಜ್ ಯಾತ್ರಿಕರು ಹಡಗಿನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈದ್ಯರು ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವೈದ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಯಿತು.

59 ಹಿಂದೂ ಭಿನ್ನವತ್ತಳೆಗಾರರು 1909ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಿಂದ (*Memorial from the Hindu Sabha, Lahore, regarding the differential treatment in the distribution of Government patronage etc.*) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

60 Mary, Countess of Minto, ed. 1934. *India, Minto and Morley 1905-1910*. London: Macmillan and Co., Ltd. p. 110

61. 1907ರ ನಂತರ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಮತ್ತಿತರೆ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕೋರಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮನವಿಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಕೇಂದ್ರ ಗೃಹ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯ ಇರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

62. ಹಿಂದೂ ಭಿನ್ನವತ್ತಳೆಗಾರರು 1909ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ (*Memorial from the Hindu Sabha, Lahore, regarding the differential treatment in the distribution of Government patronage etc.*). ಈ ಅಸಮಾಧಾವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

63. *Report of the Reforms Enquiry Committee (1924)* 1929: 3). ಇದು ಮುದ್ದಿಮಾನ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿ ಎಂದೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ.

64 ಮುದ್ದಿಮಾನ್ ಸಮಿತಿ ವರದಿ. 1924. 177–178

65 ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಣಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವ ಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಿ ಸೇವೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೇರ್ಪಡೆ ಮಾಡಿರುವ ದಿನಾಂಕದ ಕುರಿತು ಸದನ ಸಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಕಾರ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ. (1929.)

66 Thompson, Edward. 1930. *The Reconstruction of India*. London: Faber and Faber Ltd. p. 314

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನ: ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನ: ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಸಾರಾಂಶ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಿಂದ ಶುರುವಾದ ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ 'ಸಮಸ್ಯೆ'ಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕವೂ ಮತಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಏಕೆ ಪರಿಹಾರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ, ಈ ಮೂಲಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನವಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟೂ ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಾದಸರಣಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಚ್ಛೇದ 25ರಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಗೂ ನೀಡಲಾಗಿರುವ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನ ವಾದಿಗಳು (ಬಲಪಂಥೀಯರು) ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು (ಇದರಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕ್ರೈಸ್ತರು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಎಡಪಂಥೀಯರು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತಕರಿದ್ದಾರೆ.) ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ ಉಲ್ಬಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಚ್ಛೇದ 25ರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ, "ಧರ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು, ಆಚರಿಸಲು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು." 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಸಂಕಥವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತಾಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಸಂವಿಧಾನದ ಅನುಚ್ಛೇದ 25ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹಕ್ಕಿನ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರವಾಗದೆ ತಮ್ಮದೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದೂ ಕೂಡ ಒಬ್ಬನ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಹಿಂದೂಪರ ಚಿಂತಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಚ್ಛೇದ 25, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಗುಂಪಿಗೆ 'ಹಕ್ಕು'ಗಳನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದೆ. ಇದು ಮತಾಂತರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಹೆಚ್ಚಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಒಂದು ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಎಲ್ಲಿಂದ? ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವ

ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಗೋಚರಿಸಿದೆ. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು 'ಅಸತ್ಯ ಧರ್ಮ'ದಿಂದ (false religion) 'ಸತ್ಯ ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ (true religion) ನಡೆಯುವ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಒಬ್ಬ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮನ ಪವಿತ್ರ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತನಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು; ಅಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಜನರನ್ನು (ಮುಸ್ಲಿಮೇತರರು ಕಾಫೀರ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತೇತರರು ಹೀದನ್‌ಗಳು) ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗದತ್ತ ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದು ಬದುಕಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕರ್ತವ್ಯ. ಸತ್ಯಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳಿನ ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ರೂಪಿಸಿರುವ ಸಂಕಥನ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗ. ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು (ಹೀದನ್ನರು) ಡೆವಿಲ್ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸುಳ್ಳಿನ ಮಾರ್ಗಗಳು. ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಈ ಸಂಕಥನವೇ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಹಕ್ಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಧರ್ಮ ಅವರವರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜನ ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಬಿಡಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಆಸೆ, ಆಮಿಷ, ಒತ್ತಡಗಳ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಮತಾಂತರಿಸುವುದು ಸಂವಿಧಾನ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವುದು ಒಬ್ಬನ ಹಕ್ಕು, ಅದು ಸಂವಿಧಾನವೇ ಕೊಟಿರುವ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'. ಇಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನ ನೀಡಿರುವ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎರಡೂ ಗುಂಪಿಗೆ ಹಕ್ಕಿನ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂಕತರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ. ಇದುವೇ ಸಂಘರ್ಷ ಅಂತ್ಯ ಕಾಣದೆ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಈ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕರು, ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳು, ವಸಾಹತು ಚಿಂಕತರು, ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆಗುಮಾಡಲು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕರ ಧರ್ಮದ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು, ಅವರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಾಗ ಸ್ಥಳೀಯರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದುವರಿದು, ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು, ಇಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು 'ಕಾನೂನು ವ್ಯಾಪ್ತಿ'ಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ನಡೆಸಿದ ಚಿಂತನ ಮಂಥನಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾವೆಗಳಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ವಸಾಹತು ಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮ ಕುರಿತ ಸಂಕಥನ ಹೇಗೆ ಸಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ, ಧರ್ಮ ಪರಿವರ್ತನೆ (ಮತಾಂತರ) ಕುರಿತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಳಿಕ, ಇದೇ ಸಂಕಥನ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ, ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡವೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಒಟ್ಟು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೊಂದಿಗೆ ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಂಕಥನ, ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಜನ್ಮ ತಳೆದ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನ ಇಂದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ನ್ಯಾಯದಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಲವು ಉಲ್ಲೇಖದೊಂದಿಗೆ ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ವಿಚಾರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಚರ್ಚಾ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಈ ವಿಚಾರ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರಾಜಕೀಯ, ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಸೋಷಿಯಲ್ ಮೀಡಿಯಾಗಳು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಂತೂ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆ ಅತಿರೇಕವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಭಾರತದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ದೇಶದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿವಾದದ ವಿಚಾರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮತಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಮತಾಂತರ ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾ ದೇಶವನ್ನು ಏಕರೂಪಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ

ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವ ಗುಂಪು ಬಹುತೇಕ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನ ವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ (ಉದಾ: ಬಿಜೆಪಿ, ಆರ್‌ಎಸ್‌ಎಸ್, ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಿಂತಕರು). ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ನಡೆಸುವ ಮತಾಂತರದ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಗುಂಪಿನ ವ್ಯಾಪಕ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಕಟ್ಟಾ ಸಂಘಪರಿವಾರದ ವಕ್ತಾರರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳವರೆಗೂ ಈ ವಿರೋಧ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ಈ ಗುಂಪು ಮತಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು, ಇದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರಕಾರ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯರು, ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರು, ಪ್ರಗತಿಪರರು ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು (ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ=ಏಳ್ಗೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.) ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತರು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗದೇ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ವಾಗ್ವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಕಥನ ಹಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದಕ್ಕೇನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಪರಸ್ಪರರ ಅಗ್ರಾಹ್ಯತೆ, (ಒಬ್ಬರ ವಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ incomprehension ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.) ಅಸಮಾಧಾನ, ಪರಸ್ಪರರ ನಡುವಿನ ಇರುಸು ಮುರುಸಿನ ಭಾವನೆಗಳೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಎರಡೂ ವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ತುಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಷಃ ಎರಡೂ ಗುಂಪಿನ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಹಮತವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಈ ಸಹಮತ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ? ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದು ಬಹಳವಿದೆ. ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ ಐದು ದಶಕಗಳಿಗೂ ಮುಂಚೆಯೇ ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅನುಚ್ಛೇದ 25ರಲ್ಲಿ, "ಧರ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು, ಆಚರಿಸಲು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು," ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಯಿದೆ ಒಂದೇ ಮತಾಂತರ ಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಲು ಅಶಕ್ತ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು. 1954ರಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ ಸರಕಾರ ತನಿಖೆ ಆರಂಭಿಸಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ತಡೆ ಒಡ್ಡುವಂತೆ ತನಿಖಾ ವರದಿ ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿತು. ಮುಂದಿನ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಒಡಿಶಾ ಸರಕಾರ ಧಾರ್ಮಿಕ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದು ಮತಾಂತರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರುವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಮುಂದೆ ಹಲವು ರಾಜ್ಯಗಳು ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಬಳಿಕ ತಮಿಳುನಾಡು ಕೂಡ ಬಲವಂತದ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸುಗ್ರೀವಾಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಈಗ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಬೀತಾಯಿತು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಮತಾಂತರಕ್ಕಿಳಿದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ತಾರಕಕ್ಕೇರಿದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಕ್ರೈಸ್ತರ ವಿರುದ್ಧಆಕ್ರೋಶ ಭುಗಿಲೆದ್ದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ವಿಚಾರ ಬಂದರೆ ಯಾಕೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಭಾರತೀಯರು ಕ್ರೋಧಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ? ಯಾಕೆ ಈ ವಿಚಾರ ವಿವಾದದ ಮೂಲವಾಗಿದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತುರ್ತಾಗಿದೆ.

3.1. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ

ಮತಾಂತರ ಒಂದರಲ್ಲೇ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾರಣ ಅಡಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಿಂದೂಗಳ ಗುಪ್ತಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹಿಂದೂಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಹಿಂದೂಗಳದು ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವರ ವಾದ (ಉದಾ: ವ್ಯಾಸ್ 2002) ಸಂಘ ಪರಿವಾರವು ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಜೆಂಡಾವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರ (ಬಂಜಗೆರೆ 2009; ಸರಕಾರ್ 1999; ಮೆನನ್ 2004) ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ವಾದ. ಈ ವಾದಗಳು ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಹಿಂದುತ್ವ ಚಳುವಳಿಯ ಹೋರಾಟ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ತಳಮಟ್ಟದ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತವರ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸರಂಕ್ಷಣಾವಾದಿಗಳು ಮುಂದಿಡುವ ಅಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ವಾದಗಳೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ಸೆಬಾಸ್ಟಿಯನ್ ಕಿಮ್ ನಡೆಸಿರುವ (2003) ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ, ಕಳೆದ 70 ಇಲ್ಲವೇ ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಳಜಿ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 20ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದು ***ದಿ ಹಿಂದೂ*** ಪತ್ರಿಕೆ

ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರನ್ನು ಈ ಕುರಿತು ಸಂದರ್ಶನ ನಡೆಸಿದಾಗ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮಿಷನರಿಗಳ ಪಾತ್ರವೇನು? ಎಂದು ಸಂದರ್ಶನಕಾರರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದಾಗ, ಗಾಂಧೀಜಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ, ಶಿಕ್ಷಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟವಿತ್ತು: "ಯಾವುದೇ ದೇಶದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದ ಧರ್ಮದಷ್ಟೇ ಒಳ್ಳೆಯದು. ಖಂಡಿತವಾಗಿ, ಭಾರತದ ಧರ್ಮ ಈ ಜನರಿಗೆ ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆಧಾತ್ಮಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ."[1] ಬಳಿಕ ತಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ವರದಿಗಾರರು ತಿರುಚಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದರಾದರೂ ಮುಂದೆ ಅವರ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶವೂ ತನ್ನ ಫೇತ್ [ಧರ್ಮ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ] ಅನ್ನು ಇತರ ದೇಶದ ಫೇತ್‌ನಷ್ಟೇ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯರು ಹೊಂದಿರುವ ಫೇತ್ ಅವರಿಗೆ ಸಾಕು. ಒಂದು ಫೇತ್‌ನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಫೇತ್‌ಗೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವುದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ," (ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಏಪ್ರಿಲ್ 23, 1931)

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರು ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: "ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ಸನಾತನಿ ಹಿಂದೂ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದಗಳು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾನೂ ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವತಾರ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಅರ್ಥ ಇರುವುದು ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಹೊರತು ಈಗಿನ ಜನಪ್ರಿಯ, ವಿಕೃತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ. ಗೋವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ." (ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಜೂನ್ 10, 1921)

"ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಒಂದೇ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ನಿಮ್ಮ ವಾದವನ್ನೂ ನಾನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ." (ಹರಿಜನ್, ಜೂನ್ 3, 1937), "ಸಮಾಜಸೇವೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಮತಾಂತರ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನು ದೃಢವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ." (ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಏಪ್ರಿಲ್ 23, 1931), "ಮತಾಂತರ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ." (ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಆಗಸ್ಟ್ 23, 1931), "ನನಗೆ ಕಾನೂನು ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಮತಾಂತರಗಳನ್ನೂ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ." (ಹರಿಜನ್,

ನವೆಂಬರ್ 5, 1935), "ಜೀಸಸ್ ಮನುಕುಲದ ಮಹಾಗುರು ಎಂದು ಗೌರವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ, ಅವರು ದೇವರ ಒಬ್ಬನೇ ಮಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ." (ಹರಿಜನ್, ಜೂನ್ 3, 1937)

ಸ್ಟ್ಯಾನ್‌ಲಿ ಜೋನ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ಅಮೆರಿಕದ ಮತಪ್ರಚಾರಕನೊಬ್ಬ, ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಬಹಿರಂಗ ಪತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೂ, "ಮತಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯ," ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶದ ಧರ್ಮವೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶದ ಧರ್ಮದಷ್ಟೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ಗಾಂಧಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ, ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವಿದ್ದಂತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ಮೂಲಗುಣವೇ ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಸುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಹಕ್ಕನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಜೋನ್ಸ್ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ [constituent assembly debates (CAD)] ಇಂತಹುದೇ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಅನುಚ್ಛೇದ 25ರ ಪ್ರಕಾರ ಅವರ "ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು" ನೀಡಬೇಕೇ, ಬೇಡವೇ? ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸದಸ್ಯರು ಈ ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೋಟ್ಯಂತರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕು" ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತು "ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕೆಂದು" ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. [ಎಫ್.ಆರ್.ಆಂಥೋಣಿ, ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿ ಚರ್ಚೆ III: 489-90] ಇದೇ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದೂಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದವರನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸುವುದನ್ನು ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮದಾಸ್ ಟಂಡನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಒಬ್ಬರನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು, ಅಥವಾ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು ಭಾರಿ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಾದ ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಇದರ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ," ಅಲ್ಲದೆ "ಒಬ್ಬರನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಪೂರ್ಣ ನಿರರ್ಥಕ," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. [ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿ ಚರ್ಚೆ III: 492] ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಜತೆ

ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವರ ಮಾತೇ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ: "ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಾದ ನಾವು, ಜನರು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮದ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟುಬಿಡದೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಹೋದರರನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮೊಟ್ಟಿಗೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ....,"
[CAD III: 493] ಕಳೆದ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದೇ ನಿಲುವಿನ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬದಲಾದ ರೂಪಗಳಷ್ಟೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಮತಾಂತರ, ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಧರ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಹಕ್ಕು: "ಒಂದು ಧರ್ಮದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವುದು ಜಾಗತಿಕ ಮಾನವ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಬೇಕು. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು ಹುರುಪಿನಿಂದ ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರ, ಚರ್ಚು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಸ್ಥೆ ಅಡ್ಡಿ ಬರಬಾರದು."[2] ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯ ಎಂದು ಹಿಂದೂಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮ, ಕುಟುಂಬ, ಸಮುದಾಯ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ: "ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದು [ಮತಾಂತರ] ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂಸಾಚಾರವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. (ಸ್ವಾಮಿ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿ, 1999) ಒಂದು ಗುಂಪು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವುದು ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರದ ನಡುವೆ ಗೊಂದಲ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಒಂದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವುದು ಹಕ್ಕು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವುದು ಈ ಗುಂಪಿನ ಅರಿವಿಗೇ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರ ಕುರಿತಾದ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು?

ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವುದರ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. 1977ರ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್

ತೀರ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ಎ.ಎನ್.ರಾಯ್, "ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅನುಚ್ಛೇದ 25 ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ," ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು, "ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ... ಅದು ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಗೂ ನೀಡಲಾಗಿರುವ 'ಧಾರ್ಮಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯ'ವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ,"[3] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯ' 'ಮತಾಂತರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; "ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಹರಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ," (ಅದೇ 28) ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ.

ಆದರೆ, ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ರಾಯ್ ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಮತಾಂತರ ಭಾರತೀಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಲ್ಲಂಘನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮತ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಕ್ಕೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಮತಾಂತರದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತಾಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಬಹುಷಃ ಇಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಬ್ಬರ ವಾದವೂ ಸರಿ ಎಂದಾದರೆ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು?, ಯಾರ ಕೃತ್ಯ ತಪ್ಪು? ಇಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ವಾದಗಳು ಸರಿಯಾಗಿವೆ ಆದರೆ ಅವರವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ, ಒಬ್ಬರ ವಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಸ್ಪರರು ತಮ್ಮ ವಾದವೇ ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅವರು [ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು] ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ರಿಲಿಜನ್' ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು 'ಹರಡುವ ಹಕ್ಕು' ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರವೂ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಹಿಂದೂಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ ಎಂದರೇನೇ ಅವರವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಮಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನು? ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ.

ಒಬ್ಬರ ವಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿರಲು (ಎಂದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕದಿರಲು) ಕಾರಣ ಏನು? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಹಿಂದೂಗಳು

ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು 'ರಿಲಿಜನ್' ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಒಂದೇ 'ಅರ್ಥ'ದ ರಿಲಿಜನ್ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಮತಾಂತರ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರಾದರೂ ಅದು ಒಂದೇ ವಿದ್ಯಮಾನವಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳು ಭಾವಿಸಿರುವ 'ಧರ್ಮ' ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ರಿಲಿಜನ್'ಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಿನಿಂದಲೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವಾಗ ಅವರದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ರಿಲಿಜನ್ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮೂಲಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ರಿಲಿಜನ್‌ನ ಜೀವಾಳವಾಗಿದ್ದು, ಒಬ್ಬರನ್ನು ಇವರ ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್‌ಗೆ (ಸತ್ಯಧರ್ಮ) ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ಆ ರಿಲಿಜನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಹಕ್ಕಿನಲ್ಲೇ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಅಡಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹರಡುವ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಹಕ್ಕೂ ಅಡಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಾಗಿನಿಂದಲೂ ಹಿಂದೂಗಳು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವಾಗ ತಾವು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಅರೋಪಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯದೇ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಹೇಳುವ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮೀಯ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಇವರ ಧರ್ಮ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಹೈಪೊಥೀಸಿಸ್‌ನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಮತಾಂತರ ಒಂದು ಹಕ್ಕು ಎಂದಾಗ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಏಕೆ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಏಕೆ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ? ಎನ್ನವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಈ ಹೈಪೊಥೀಸಿಸ್, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಏಕೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಒಂದೇ 'ವಿಚಾರ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದ ಸರಿಯೆಂದಾದರೆ, ಮತಾಂತರ ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳೂ ತನ್ನೊಳಗೇ ಸೋಲನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಶಿಲುಬೆ

ವಿದೇಶಿಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಆರಂಭಿಕ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಷನರಿಗಳ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯುರೋಪಿನ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು, ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೋವಾವನ್ನು ಗೆದ್ದ ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್ಕರು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಾಗ ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಇದು ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿದೇಶಿಯರು ಎದುರುಗೊಂಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಆರಂಭಿಕ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಭಾರತೀಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿಯರು ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಿದ ಮೊದಲ ಪ್ರಸಂಗವಿದು. 1545ರಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗಲ್‌ನ 3ನೇ ಕಿಂಗ್ ಜಾನ್ ಭಾರತೀಯ ಹೀದನ್‌ಗಳನ್ನು (ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮೇತರರು) ಹೇಗೆ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾದ ಹಲವು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಗೋವಾದ ಗವರ್ನರ್‌ಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ: "ಪ್ರಭುವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸೂಚನೆಯ ಅನುಸಾರ, ಗೋವಾ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ, ಖಾಸಗಿಯಾಗಲೀ 'ಐಡಲ್'ಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಐಡಲ್‌ಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುವ ಕುರಿತು ಶಂಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ ಅಂಥವರ ಮನೆಗಳನ್ನು ತಲಾಷೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಹೀದನ್ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಗೋವಾ, ಬ್ಯಾಸಿನ್ ಮತ್ತು ಡಿಯೂದಿಂದ ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಬೇಕು. ಕಚೇರಿಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೀದನ್‌ಗಳಿಗಲ್ಲದೆ ನವಪ್ರವೇಶಿಗಳಿಗೆ [ಹೊಸದಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವರು] ಕೊಡಬೇಕು. ಗೋವಾದ ಬಂದರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಶ್ರಮದಾಯಕ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಕ್ರೈಸ್ತರನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂತಹ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೀದನ್‌ಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಿಡಲಾಗುವುದು. ಹೀದನ್‌ಗಳನ್ನು ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಹೀದನ್ ಗುಲಾಮರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಮಾರುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಮಸೀದಿಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಣವನ್ನು ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಹರಡಲು ಬಳಸಬೇಕು."[4]

ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಭವಿಷ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಿತ್ತು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಿರ್ಮೂಲನೆಯಾಗಬೇಕು. 'ಐಡಲ್'ಗಳನ್ನು [ದೇವರ ವಿಗ್ರಹಗಳು] ಸಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಹಬ್ಬಗಳೂ ಕೂಡ. ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಹರಡಲು ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೀದನ್‌ಗಳನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆ ಹರಡಲೇಬೇಕಾದ ಧರ್ಮ. ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ

ಶಾಂತಿಯುತವಾಗಿ, ಅದಾಗದಿದ್ದರೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ದೇಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ದೋಷವಿದೆ. ಆ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ ಅವರನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ದೇಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ದೋಷವಾದರೂ ಏನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರಿಂದ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಬಳಿಕ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರಾಟೆಸ್ಟೆಂಟ್ ಜರ್ಮನ್ನರನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು. ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ, ಲೂಥರನ್ ಮತಪ್ರಚಾರಕ, ಬಾರ್ತೊಲೋಮಸ್ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ *Abominable Heathenism* ಎಂಬ ಒಂದು ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್ ರೂಪಿಸಿದ. ಆ ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದ್ದ ಈ ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್ ತಮಿಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಹರಡಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಹಿಂದೂಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಲು ಈ ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್ ಹಂಚಲಾಯಿತು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ನಂಬುವ 'ಸಿನ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಅಜ್ಞಾನ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಳಸುವ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್, ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ: "ನಿಮ್ಮನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಲು ನಾವು ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಬೋಧೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಮೂಲಕ ದೇವರ ಮಕ್ಕಳಾಗಿ."[5]

ಎಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿರುವ ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್, ಸುವಾರ್ತೆಯು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಅವರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಾರು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ: "(1) *ಅಜ್ಞಾನ* ಎಂದರೇನು – ರೋಮ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ. ನೈತಿಕತೆಯಿಂದ ಅನೈಕತೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಕ್ರಮ. (2) *ಅಜ್ಞಾನ* ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹರಡಿದೆ? ಇದು ಹರಡಿರುವುದು ಡೆವಿಲ್‌ನ ಸಂಚು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಅಪರಾಧದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ದೇವರಿಂದಲ್ಲ. (3) ತಮಿಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ *ಅಜ್ಞಾನ* ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದೆ. (4) *ಅಜ್ಞಾನ* ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಹೇಯ –*ಅಜ್ಞಾನ*ವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳು ಹಾದಿ ತಪ್ಪುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. (5) ಹಾಗಿದ್ದರೆ *ಅಜ್ಞಾನ* ತುಂಬಿರುವವರನ್ನು ದೇವರು ಹೇಗೆ ನರಕದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೀಸಸ್ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಬರುವವರ *ಅಜ್ಞಾನ*ದ ಹೊರೆಯನ್ನು ತಾನು ಹೊರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ *ಅಜ್ಞಾನ* ತುಂಬಿದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳನ್ನು ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. (6) *ಅಜ್ಞಾನ*ದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ದೈವದತ್ತ ಪಥ್ಯವನ್ನು

[ಬೈಬಲ್] ಪಠಣ ಮಾಡುವುದು, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಪಡೆಯುವುದು, ಸಿನ್ [ಪಾಪ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ] ಅನ್ನು ದೇವರ ಮುಂದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಜೀಸಸ್ ಕ್ರಿಸ್ತನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವುದು. ಬ್ಯಾಪ್ಟಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಸಿನ್ ತುಂಬಿದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ದೇವರ ಪುತ್ರನಾದ ಏಸುವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. (8) ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ, ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್ [ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯದೇವನ ಧರ್ಮ] ಅನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೂರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅನುಕೂಲಗಳು ದೊರೆಯುವುದು ಖಚಿತ." (ಅದೇ 59)

ಈ ವಿವರಣೆ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ನಂತಹ ಕ್ರೈಸ್ತನಿಗೆ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ಯಮಾನವೆಂದರೆ ಏನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ, ಹೀದನ್‌ಗಳ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್ (ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮ), ಪಾಪ ಮತ್ತು ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇದು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಡೆವಿಲ್‌ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಕ್ರೈಸ್ತಮತ ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ದೇವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ. ಪಾಪ ತುಂಬಿದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಇದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ. ಡೆವಿಲ್‌ನ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್‌ನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಹೀದನ್‌ಗಳು ದೇವರತ್ತ ತಿರುಗಬೇಕು; ದೈವದತ್ತ ಪಠ್ಯವನ್ನು [ಬೈಬಲ್] ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು; ದೇವರ ಏಕೈಕ ಪುತ್ರನಾದ ಏಸುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಎದುರು ತನ್ನ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೀದನ್‌ಗಳು ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್ ಕೈಬಿಟ್ಟು "ಏಸುವಿನಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ" ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇವರ ಬಳಿಕ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹಲವು ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಬಂದರಾದರೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯನ್ನು ಅವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಡೋ, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನ್* (1768) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ: ಅವನು ಹಿಂದೂಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಪಾದನೆಯೆಂದರೆ; ಅವರು [ಹಿಂದೂಗಳು] ಮತಾಂತರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಹಿಂದೂಗಳು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ವಿಧಾನವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಡೋ, "ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನೋಡಿರುವಂತೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ

ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ವ ಏನೆಂದರೆ ಅವರು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರಿಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವರೇ ರಹಸ್ಯಮಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವರ್ಗ ದೊಡ್ಡ ಅರಮನೆಯಿದ್ದಂತೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಬಾಗಿಲುಗಳಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಗಬಹುದು,"[6] ಎಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಮುಂದೆ ಬರುವ ಹಲವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವ ಒತ್ತಡ ಯಾಕಿಲ್ಲ? ಎನ್ನುವ ಹಿಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗುಣ ವಿಶಿಷ್ಟ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅಂತಹದ್ದೊಂದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ? ಡೋ ಎದುರುಗೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಹಿಂದೂಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ. ಆದರೆ ಈ ಉತ್ತರ ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು 18ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರಬಹುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಾದ ಬಲ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿಯೇ ತೀರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಎನ್ನಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಧರ್ಮಗಳ ಕುರಿತಾದ ಚಿತ್ರ ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಡೋ ಮತಾಂಧ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಮತಪ್ರಚಾರಕನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತನೊಬ್ಬ ಕ್ರೈಸ್ತ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಡೋ ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಹಚರರಲ್ಲೂ ಹಂಚಿಕೊಂಡ. ಅವನಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿದ್ದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಮನುಷ್ಯರ ಆತ್ಮಗಳಿಗಾಗಿ ಗಾಡ್ ಮತ್ತು ಡೆವಿಲ್ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೈತಾನನು ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹರಡುವ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ದೇವರ ಬಳಿ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಅವನ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ ದೇವರು ಸತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪಾಪ ತುಂಬಿದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಅಂತಹ ಧರ್ಮ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಉತ್ಸಾಹಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ ಭಾರತ ಅಕ್ಷರಶಃ ದೇವರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೈತಾನನ ಮೋಸದ ನಡುವಿನ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಂತೆ ಕಂಡಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಲಂಡನ್ ಮಿಷನರಿ ಸೊಸೈಟಿ'ಯ ಮತಪ್ರಚಾರಕರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಏನನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ

ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಿದ್ದರು. ಮತಪ್ರಚಾರಕರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಹಲವಾರು ಕಥೆಗಳು ಕಿವಿಗೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಪುರಾಣಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಇವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸುವುದೋ ತಿಳಿಯದಾಯಿತು. ವಿಲಿಯಂ ಕ್ಯಾಂಪ್‌ಬೆಲ್ ಎನ್ನುವ ಮತಪ್ರಚಾರಕ, "ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸಲಿ? ಯಾವುದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮೌಢ್ಯ, ಕ್ರೌರ್ಯ ತುಂಬಿದ ದೌರ್ಜನ್ಯವೇ ಮೈವೆತ್ತ, ಅತ್ಯಂತ ಪೈಶಾಚಿಕವಾದದ್ದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈ ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಈವಿಲ್‌ನ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣವಷ್ಟೆ. ಸೈತಾನನು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೃತ್ರಿಮತೆ, ತನ್ನ ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನವನ್ನು ನರಕದಂಥ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಿರೂಪದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ."[7] ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳು, ದೇವರುಗಳು ಮತ್ತವರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನವರು ಹೀಗೆ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು 'ಸತ್ಯದ ದಾರಿಗೆ' ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಧರ್ಮಪರಿವರ್ತನೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಉತ್ಕಟವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಜೀಸಸ್ ಕ್ರಿಸ್ತನ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನಗಳು ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತವು; ಸುಳ್ಳು ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದೇವ ಬಂದು ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಸುವಾರ್ತೆಯ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ರೆವರೆಂಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೈಯರ್ಸ್ *Letters on India: With Special Reference to the Spread of Christianity* (1840), ಎಂಬ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. "ಸುಮಾರು 100 ಕೋಟಿ ಜನರು ಗಾಡ್‌ನಿಂದ ಭಯಂಕರವಾಗಿ ವಿಯೋಗಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವಿಯೋಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕದಿದ್ದರೆ ದೋಷ, ಪಾಪಕಾರ್ಯ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಮೌಢ್ಯ ತುಂಬಿದ ಸಂತ್ರಸ್ತರನ್ನು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮೇಲೆತ್ತಬೇಕಿದೆ. ಇದು ಭಾರಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ."[8]

ಪಾಪಕೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬೈಯರ್ಸ್ ಮತ್ತು ಆನಂತರ ಬಂದ ಹಲವರು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದೇಕೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರೆಲ್ಲಾ ಏಸುವನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದವರು. ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಏಸುವು ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆಂದೇ ಬೈಬಲ್ ಅನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಅವತೀರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬೈಬಲ್‌ನ ಮೂಲಕ ದೇವರು ತನ್ನ ವಿಲ್ (ಇಚ್ಛೆ ಎಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾವಿಸೋಣ) ಅನ್ನು

ತೋರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ವಿಲ್ ಏನೆಂದರೆ, ಸೈತಾನನ ಮೋಸದ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಡೆವಿಲ್‌ನ ಕಪಿಮುಷ್ಠಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ದೇವರ ಇಚ್ಛೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್ ಅನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಥವಾ ಸೈತಾನನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿರುವ ಹೀದನ್‌ಗಳನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಕ್ರೈಸ್ತನ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೇವರ ಇಚ್ಛೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಹಮಾನವರಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗ ತೋರಿಸದ ಭಯಂಕರ ಕ್ರೌರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಹುಷಃ ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ಇರುವ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತಪ್ರಚಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಯಾಕೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕೆಲಸ ಏನಿದ್ದರೂ ಜೀಸಸ್ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಸುವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆ ಮಾನವಕೋಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಬೇಕು. ಅದನ್ನೇ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಹೀದನ್ನರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿಯೋ, ಆಮಿಷಗಳ ಮೂಲಕವೋ, ಬಲವಂತದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕವೋ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಏಕೈಕ ಮಗನಾದ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಸತ್ಯ ಪಾಲಕರಾದ ಇವರಿಗೆ ಸೈತಾನನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಕಂಡೂ ಸುಮ್ಮನಿರುವುದು ಘೋರ ಅಪರಾಧ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವರು ನೀತಿಗೆಟ್ಟ, ಮೌಢ್ಯ ತುಂಬಿದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಡಾಕ್ಟರಿನ್‌ಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. "ಯಾವುದೆ ದೇಶದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದ ಧರ್ಮದಷ್ಟೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ" ಎನ್ನುವ ಗಾಂಧಿ ಮಾತಿಗೆ ಇ ಸ್ಟ್ಯಾನ್ಲಿ ಕೋಪೋದ್ರಿಕ್ತನಾಗಿ ಪತ್ರ ಬರೆದಿದ್ದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿಲವೂ ಇದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್ ಚೇವರ ಇಚ್ಚೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಕುಲಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆ ದೇಶಗಳಿಗೂ ಹರಡುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಮತಾಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಈ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಚೇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅವರೆಲ್ಲಾ ಸೈತಾನನ

ಅನುಯಾಯಿಗಳು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅನೈತಿಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನೈತಿಕತೆ, ನೈಜ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ, ಅನೈಕತೆಯಿಂದ ನೈತಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ, ಸೈತಾನನಿಂದ ದೇವರ ಕಡೆಗೆ ಪಾಪ ತುಂಬಿದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮ; ಅದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ. ಹೀಗೆ ಪಾಪಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಪುಣ್ಯವಂತರನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮತಾಂತರ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದೊಂದು ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು.

ದೇಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕರ ದಾಳಿ ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರತಿರೋಧ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಸತ್ಯವಿದೆ, ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ನಮಗೂ ಇದೆ' ಎನ್ನುವ ಮನವಿ/ಒತ್ತಾಯ ಯಾರಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವೇ ಕ್ರೈಸ್ತರ ಬೋಧನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿದಾಳಿಯೂ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕರ ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. 1719ರಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪ್ರಚಾರಕ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಕೆಲವು ವರದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಲಬಾರಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ 'ಸತ್ಯ'ದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಹಲವು ಸುತ್ತಿನ ಸಭೆಗಳ ಸಮಗ್ರ ವರದಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಸ್ಥಳೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅವರ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್‌ನ ಕುರಿತು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸ್ಥಳೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ 'ಅವರ ದೋಷಪೂರಿತ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊರಬರುವಂತೆ, ಏಕೈಕ ಸತ್ಯದೇವನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳನ್ನು ವಿಷವರ್ತುಲದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವಂತೆ' ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ: "ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಪೂಜನೀಯವಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಧರ್ಮನಿಷ್ಠ ರಾಜರು, ಋಷಿಮುನಿಗಳಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ...."[9] ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬಂದಿದೆ.

ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಎನ್ನುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಾದ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ; ಕಿಕ್ಕಿರಿದಷ್ಟು ಮತಾಂತರಿಗಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಟ್ರೂ

ರಿಲಿಜನ್‌ನ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲ. ಡೆವಿಲ್ ಬಹಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೇ ಅವನು ಜನಪ್ರಿಯ; ಆತನಿರುವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ನೀವು ಧರ್ಮದ ಸದ್ಗುಣ, ದುರ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುಗಳ, ಸತ್ಯದೇವನ ನಿಜ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಬಹುದು, ಒಪ್ಪದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಲಬಾರಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯದೇವನ ಸಂದೇಶಗಳೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಟ್ರೂ ವರ್ಷಿಪ್ [ಇದು ಪೂಜೆಯಲ್ಲ, ಆದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.] ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ನಂಬುವುದೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು, ನಿಮ್ಮ ವೈದ್ಯರು, ನಿಮ್ಮ ಕವಿಗಳು..." [ಅದೇ. 5]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಕಾರ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಉಳಿದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಧರ್ಮವೇ ಸತ್ಯವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಪ್ರಕಾರ, "ಅದು ಅತಾರ್ತಿಕ, ನ್ಯಾಯವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುವ ಕ್ರಮ." [ಅದೆ. 6] ಆದರೆ, ಹಿಂದೂಗಳು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಸತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಹಿಂದೂ ದೇವರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗಳೆದು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಅಜ್ಞನೊಬ್ಬ ಎದ್ದು ನಿಂತು, ".... ನಾವು ಸತ್ಯದೇವರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯ ದೇವರುಗಳು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೀವಿನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಕ್ರೈಸ್ತರು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೀದನ್‌ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರಾದರೂ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಾಗಲ್ಲ; ನಮ್ಮದು ಪ್ರಾಚೀನ ದೇಶ. ಜಗತ್ತಿನಷ್ಟೇ ಪುರಾತನವಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ..." [ಅದೇ. 103] ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂದೂಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೂ, ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸತ್ಯಧರ್ಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅರ್ಥ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಯೂರೋಪಿನ ಹೀದನ್‌ಗಳು ಕೂಡ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಬೆಳಕು ಅವರ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವವರೆಗೂ ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಡೆವಿಲ್‌ನನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಂದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಸತ್ಯಕಾಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಅದರ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಏನೆಂದರೆ, ಮನುಕುಲದ ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ

ತನ್ನ ಸುಪುತ್ರನನ್ನು ಕಳಿಸುವುದಾಗಿ ಗಾಡ್ ವಿಶ್ವದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ: "ನೋಡಿ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ, ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಏನಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ವಿಕೃತ ರೂಪವಷ್ಟೆ." [your Religion is nothing else but the Corruption of ours] [ಅದೇ. 11] ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಏಸು ದೇವರ ಪುತ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಲೇ ಇಲ್ಲ: "ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯರಾದ ನಿಮ್ಮ ಮತ್ತು ಗಾಡ್ ನಡುವಿನ ನಂಟು ನಿಜವೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯರಾದ ಮಲಬಾರಿಗಳ ಮತ್ತು ದೇವರ ನಂಟು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಅವನು ನಿಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಿಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೇವರು ಏನೇನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಸತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮಲಬಾರಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅವತರಿಸಿರುವವನು ವಿಷ್ಣು, ನೀವು ಏಸುವಿನ ಮೂಲಕ ಮುಕ್ತಿ ಗಳಿಸಿದರೆ ನಾವು ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುವುದು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು. ನಿಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಆ ಮಹಾಮಹಿಮನ ಕೃಪೆ." [ಅದೇ. 14]

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಲಬಾರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಾದ ಇಷ್ಟೆ: ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಸತ್ಯವೂ, ಸೂಕ್ತವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮಲಬಾರಿಗಳಿಗೆ (ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ) ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಅವರ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅದುವೇ ಸಾಕು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೇಂದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕಿಂತ ತಮ್ಮದು ಬೇರೆ, ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಮಲಬಾರಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ದೇವರನ್ನು ತಲುಪುವ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದರು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಪ್ರಚಾರಕರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಎಷ್ಟೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರೂ 'ಅವರವರ ಧರ್ಮ ಅವರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದು' ಎನ್ನುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

ಮುಂದಿನ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು 'ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಕೃಪೆಯೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ' ಎಂದು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಕ್ರೈಸ್ತಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಸಿದರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ 'ಹುಳುಕು'ಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಅವರ ದೇವರುಗಳೆಲ್ಲ ಸೈತಾನನ

ರೂಪಗಳು ಎಂದು ಸಾರಿದರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ' ಪಾಪದ ಕೆಲಸ. ಸೈತಾನ್ ಮಾತ್ರವೇ ಮೂರ್ತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ನರಕಕ್ಕೆ ನೇರ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂಗಳ ಮರ, ಗಿಡ, ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪೂಜೆಯನ್ನು 'ಮೌಢ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರು. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುವುದು ಎಂದು ಹಲವೆಡೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕೆಡವಿದರು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯದೇವನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗಾಗಿ ನಡೆದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕೆಲಸಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಒಂದು ಅಸತ್ಯಧರ್ಮ, ಕ್ರೈಸ್ತಮತವೊಂದೇ ಸತ್ಯಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಂಬಿಸಲು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರೂ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಒಂದೇ ಧರ್ಮ, ಅದೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ವಿಚಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಜಾನ್ ಮ್ಯೂರ್ *ಮತಪರೀಕ್ಷಾ* ಎಂಬ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ತಂದಾಗ ಹಿಂದೂಗಳಿಂದ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಸರಿಯಾದ ದಾರಿ ಎಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುವುದೇ ಮ್ಯೂರ್‌ನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ದಯಪಾಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ತಮಗೆ ಸೂಕ್ತವೆನಿಸಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಪಥ್ಯವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ನೀಲಕಂಠ ಗೋರೆ ಎನ್ನುವ ಹಿಂದೂವೊಬ್ಬರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಒಬ್ಬರು ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಅವರು ಗಯಾಗೆ ಹೋಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಅವನು ದಾರಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕೆಲವರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರು ಇಲ್ಲಿಂದ 'ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಹೋಗು' ಎಂದು ಮಾರ್ಗ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಯಾಗದ ವಾಸಿಯೊಬ್ಬ ಕಾಶಿಗೆ ಹೋಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತ ಜನರನ್ನು ದಾರಿ ಕೇಳಿದಾಗ ಅವರು, ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಗು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮಗಳೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕುಗಳು. ಆದರೂ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ದಿಕ್ಕುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾಶಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವವನಿಗೂ, ಪ್ರಯಾಗದಿಂದ ಹೊರಡುವವನಿಗೂ ಒಂದೇ ಗಮ್ಯ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಫಲಿತಾಂಶ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಒಂದೇ ದಾರಿ [ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ] ಎನ್ನುವುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಯೋಗ್ಯತೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಒಳಿತು, ಕೆಡುಕುಗಳು, ಪಾಪ–

ಪುಣ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕರುಣಾಮಯಿಯಾದ ಭಗವಂತನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರು ಒಂದೊಂದು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು."[10]

ಇದು ಮೋಕ್ಷದ ಕುರಿತು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಕೌಶಲಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಗುರಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಸಮವಲ್ಲ. ಮ್ಯೂರ್‌ನ ಟೀಕಾಕಾರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸೋಮನಾಥ ಎನ್ನುವವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಜನರು ಇತರೆ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯಾಣಿಸುವವರನ್ನು *ವೇದಿಕ್ ಮಾರ್ಗ*ಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಯಾವನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾನೋ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹರಿ ಬೇಸರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಗರಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುವ ಹಲವರು ಅವರು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೂ [ಪ್ರಯಾಣದ ವಿಧಾನ] ತಲುಪುವ ಗುರಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ದಾರಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಧರ್ಮ ಇರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರ ಧರ್ಮವೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ. ಅದೇ ಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿರಲೂಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತರರ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೂಷಿಸದೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಅನುಸಾರ ಹರಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು." (ಅದೇ 145)

ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬನ ಯೋಗ್ಯತೆ, ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರ ಪಾಲಿಸುವ ಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರದೇ ಧರ್ಮ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳೇ ಮುನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಇದು 'ಧರ್ಮ' ಎಂದಾದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮ ಇದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಪ್ರಕಾರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಕ್ರೈಸ್ತಮತವೊಂದೇ ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್. ಉಳಿದವು ಏನಿದ್ದರೂ ಸೈತಾನನ ಧರ್ಮಗಳು. ಅಂದರೆ ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್‌ನ ದಾರಿತಪ್ಪಿದ ಇಲ್ಲವೇ ವಿಕೃತ ರೂಪಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮೀಯನಾದರೂ ಸತ್ಯಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವೇ

[ಅದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ] ಸಾಗಬೇಕು. ಧರ್ಮದ ಈ ದೃಢ ನಿಲುವು ಜಗತ್ತಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಮೋಕ್ಷ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತಪ್ಪುದಾರಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಡೆವಿಲ್‌ನ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರನ್ನೂ ಜೀಸಸ್‌ನ ದಾರಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಕರ್ತವ್ಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕ್ರೈಸ್ತನದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯಗಳ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಅವರಿಗೆ ಒಗ್ಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಆಧರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗಿನಿಂದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. Council of International Federation ಸದಸ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿ 'ಫೆಲೋಷಿಪ್ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆ' ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು 1928ರಲ್ಲಿ ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ: "ಸಾಕಷ್ಟು ಹುಡುಕಾಟ, ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಿದ ಬಳಿಕ ನಾನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ದೋಷಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ನನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ನಾನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಷ್ಟೇ ಗೌರವದಿಂದ ಇತರರ ನಿಲುವನ್ನೂ ನಾನು ಗೌರವಿಸಬೇಕು. ಇದು ನಾವು ನಮ್ಮ ನೆಂಟರಿಸ್ಟರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಂತೆಯೇ ಇತರರನ್ನೂ ಗೌರವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ತಾರ್ಕಿಕತೆಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರರ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಎಣಿಸಬಾರದು. ನಾವು ಹಿಂದೂಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮೀಯನಾಗುವುದು ಬೇಡವೆಂದೂ, ನಾವು ಮುಸಲ್ಮಾನರಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೂವಾಗಲಿ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಆಗಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನನಾಗದಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಬೇಕು. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾರನ್ನೇ ಮತಾಂತರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಗುಪ್ತವಾಗಿಯೂ ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಹಿಂದೂವೊಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಹಿಂದೂವಾಗಿ, ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಉತ್ತಮ ಮುಸಲ್ಮಾನನಾಗಿ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಉತ್ತಮ ಕ್ರೈಸ್ತನಾಗಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇರಬೇಕು,"[11] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

3.2. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳು

ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯವೇ, ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ದೋಷಗಳೂ ಇವೆ. ಗಾಂಧಿಯವರ ನಿಲುವು ಹೇಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡೋಣ. ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಅಸತ್ಯ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾರನ್ನೂ ಮತಾಂತರಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತರ ಪ್ರಕಾರ, ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ (ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ) ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯದೆಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಗಾಂಧಿ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಬಳಸುವ 'ಧರ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಟ್ರೂಥ್' ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಯೂ 'ಸತ್ಯಧರ್ಮ' (ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್) ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸತ್ಯಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಆ ಗಾಡ್ (ಏಸು) ಕೊಟ್ಟ ಉಡುಗೊರೆ ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಗಮ್ಯವನ್ನು ತಲುಪಲು ಮನುಷ್ಯರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಷ್ಟೆ. ಅವರದೇ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ: "ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಜಾಗ ತಲುಪುವ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳು. ಒಂದೇ ಗುರಿ ತಲುಪುತ್ತೇವೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಮಾರ್ಗ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕೇ? ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಏನಿದೆ?" [ಗಾಂಧಿ 1942: 2] ಎಲ್ಲ ದಾರಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಗುರಿ ತಲುಪುತ್ತವೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಬೇರೊಬ್ಬರ ದಾರಿ ಬದಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬಾರದು. ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅವರದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಗಲು ಸಹಕರಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅವರದೇ ಧರ್ಮ ಮತ್ತದರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು.

ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ಮೋಕ್ಷದ ಗುರಿ ತಲುಪಿಸುವ ಒಂದೊಂದು ಮಾರ್ಗಗಳು ಎನ್ನುವ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಾಂಧಿ ಒಬ್ಬರೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರೂ ಇದೇ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "ದೇವರನ್ನು ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನೀವು ದಕ್ಷಿಣೇಶ್ವರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಎತ್ತಿನಬಂಡಿ, ಕಾಲುನಡಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ತೆಪ್ಪ ಬಳಸಿದಂತೆ. ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಯಾಣದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಗುರಿ ಒಂದೇ. ಕೆಲವರು ಬೇಗ ಬಂದು ಗುರಿ ತಲುಪಬಹುದು. ಉಳಿದವರು ತಡವಾಗಿ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತಾರೆ."

'ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಹಿಂದೂ ಸಂತರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ಸತ್ಯ' ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮೀಯರು ಸತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮ ಅನ್ನುವಾಗ ಬಳುಸವ 'ಸತ್ಯ' ಈ ಬಗೆಯದಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಶ್ಚಿತ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ: ಮನುಷ್ಯ ಕುಲ ಮೂಲಪಾಪದಿಂದ (ಒರಿಜಿನಲ್ ಸಿನ್) ತುಂಬಿದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತನ ಪಾಪ ವಿಮೋಚಕ ಸಾವು ಮನುಕುಲಕ್ಕಂಟಿದ ಈ ಪಾಪವನ್ನು ತೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆ ಗಾಡ್ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಸತ್ಯ'. ಇತರೆ ಧರ್ಮಗಳು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ ಡಾಕ್ಟರಿನ್‌ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಅಸತ್ಯಧರ್ಮಗಳಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಹಿಂದೂ ಚಿಂತಕರು 'ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹೇಳಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ಅದು ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಎಲ್ಲ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳೂ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ಸತ್ಯ'ದ ಅರ್ಥ ಏನು? ಅದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರ ಉತ್ತರವೂ ಸುದೀರ್ಘ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೇಡುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಿಂದೂಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮದ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳ ಕುರಿತಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಈ ವಿಶ್ವದ ಕುರಿತಾದ ಸತ್ಯ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಬಹುದು: "ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ಹಿಂದೂಗಳ ಮನೋಭಾವ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ. ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಚಿಂತಕರು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಅಂಥ ಯಾವ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಏರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಒಳಗಾಣ್ಕೆಗೆ ಅಧೀನ; ತತ್ವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಧೀನ; ಬಹಿರಂಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಂತರಿಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನ."[12]

ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ನಿಗದಿತ ನಂಬಿಕೆಯ ಸತ್ಯದ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಟ್ರೂಥ್ ಅಥವಾ ಫಾಲ್ಸಿಟಿಯ (ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯ) ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸುವುದು ನಿರರ್ಥಕ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದವರು ಮಾತ್ರ, ಯಾವುದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವೇಕಾನಂದರ ಪ್ರಕಾರ, ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ 'ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬದಲು ಪೂರಕವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ವಿವೇಕಾನಂದರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ

ಸತ್ಯದ ಭಾಗವನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಮಾದರಿಯಾಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ."[13] ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇತರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಎದುರಾಳಿಗಳಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮುಕ್ತಿಗೆ ನಮ್ಮದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಂದಲೂ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇನು? ಪವಿತ್ರ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮದೊಂದೇ ಮುಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. "ಪರ್ವತದಿಂದ ಹರಿದು ಬರುವ ಹಲವು ನದಿಗಳು, ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತಾ ಆ ನೀರಿನಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಬಳಿಕ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಇದು ಮೊದಲ ಬೋಧನೆ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ." [ಅದೇ 210]

ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಧರ್ಮಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಸರ್ವೆಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅರ್ಥದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಹಮತ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಇಡೀ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಅತಾರ್ಕಿಕ ಎಂದು ಸಾರಿದರು. ಒಂದು ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ 'ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಸನದ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ.' ಇಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಸನದ ದಾಖಲೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದು? 17ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ಗೆ ಜನರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ 'ನಮ್ಮದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಸನದ ದಾಖಲೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ 17ನೇ ಶತಮಾನದ ಜನರು ಮತ್ತು 20ನೇ ಶತಮಾನದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರ ಅನುಭವ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ, ಕಥೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದು ಭಾರತೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪುರಾತನವಾದಷ್ಟೂ ಅದರ ಅನುಭವ

ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಮ್ಮದು ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್ ಎಂದು ಕ್ರೈಸ್ತಮತ ಪ್ರಚಾರಕರು ಹೇಳಿದಾಗ 'ನಮ್ಮದು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆ, ಅದು ಹೇಗೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ' ಎಂದು ಆಗಿನ ಜನ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಜನರ ಪರಂಪರಾಗತ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಅತಾರ್ಕಿಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅನೂಹ್ಯ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ.

ಈಗ ಎರಡೂ ಕಡೆಯವರು ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರಾಂಶೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ಕಡೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮೋಕ್ಷ ಗಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಯೋಗ್ಯತೆ, ಅವರ ಕರ್ಮ ಫಲ ಆಧರಿಸಿ ಮಾರ್ಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರೂ ಗಮ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಗುರಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯ/ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಗುವ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಹಿಂದೂಗಳ ನಿಲುವು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ಮತಾಂತರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಸತ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳ ಸತ್ಯದ ಸುತ್ತ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿದ್ಯಮಾನವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅನುಯಾಯಿಗಳ ನೈತಿಕತೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳು ಭಾವಿಸುವ ಧರ್ಮ ಕುರಿತ ಈ ನಿಲುವು ಮತಾಂತರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ತಮ್ಮದೇ ಅರ್ಥದ ಧರ್ಮ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ಗುರಿಯ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳಾಗಿರುವಾಗ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ತಪ್ಪು, ಅದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಧರ್ಮ ಒಂದೇ ಇದ್ದು, ಅದು ದೇವರ ಏಕಮಾತ್ರ ಪುತ್ರ ಜೀಸಸ್‌ನಿಂದ ಮಾನವ

ಕುಲಕ್ಕೆ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ. ಜಗತ್ತಿನ ಉಳಿದ ಧರ್ಮಗಳೇನಿದ್ದರೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ವಿಕೃತ ರೂಪಗಳು ಅಂದರೆ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳು. ಡೆವಿಲ್ ಇಲ್ಲವೇ ಸೈತಾನ್ ಭಾರತದ ಜನರನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಗಾಡ್ ಬಳಿ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯುವುದೇ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುರಿಂದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ಜನರಿಗೆ ಏಸುವಿನ ಕೃಪೆ ದೊರಕುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಲು ನೆರವಾಗುವುದೇ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅನುಯಾಯಿಯ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಇತರರನ್ನು ಅವರ ಅಸತ್ಯಧರ್ಮದಿಂದ ಸತ್ಯಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಅವನ ಆಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕು. ಹೀಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತರ ವಾದ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಅವರವರ ಧರ್ಮ ಪಾಲಿಸಲು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಬ್ಬರ ವಾದವಾದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಸತ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು (ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ) ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ತಿಳಿಯದೆ ಹೊರಗುಳಿದವರನ್ನು ಸತ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರವರ್ತಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಹಕ್ಕು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪುಣ್ಯದ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮ ಕುರಿತ ಈ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳೇ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ವಾದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಹಲವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

3.3. ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆ

ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಹೇಗೆ ಸಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿನ ವಾದಗಳು, ಆ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗಳೋ ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆಗಳೋ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಹಾಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಡೆದಿರುವ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ವಾದಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತಾಂರದ ವಿಚಾರ ಬಹುಚರ್ಚಿತ ವಿಚಾರವೇ

ಆಗಿದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಲೇಖನಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನೂರಾರು ಚರ್ಚಾಗೋಷ್ಠಿಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ಟಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಟೆಗಟ್ಟಲೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ಸರಣಿಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ನೂರಾರು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ವಾಗ್ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮತಾಂತರ ಕುರಿತು ಎಸ್.ಎಲ್ ಭೈರಪ್ಪನವರು 2008ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ 16ರಂದು 'ವಿಜಯಕರ್ನಾಟಕ' ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಬರೆದ ಲೇಖನ ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ದೊಡ್ಡ ವಾಗ್ವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಭೈರಪ್ಪ ಅವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಭೈರಪ್ಪ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದವರೂ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದರು. ಈ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಭೈರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಗಡಿಗರು ಸೇರಿ 'ಮತಾಂತರ: ಸತ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆ'[14] ಎಂಬ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಂಬಂತೆ ಕನ್ನಡದ 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ' ಚಿಂತಕರು ಇದೇ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು 'ಮತಾಂತರ: ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ' (ಫಾ.ಚೆಸರಾ, ಸಿ.ಜಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಸಂ. 2009) ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ಮತಾಂತರ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಎನಿಸುವ ಬೇರೆ ಲೇಖನ, ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ಮತ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದು ಜಾತಿಯಿಂದ ಜಾತಿಗೆ ಬದಲಾವುದು ಎಂದರ್ಥ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಜಾತಿ ಎಂಬಂತೆ ಬಳಸಿದರೂ, ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'ಕನ್ವರ್ಷನ್' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲೂ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕನ್ವರ್ಷನ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕರಿತು ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳ ವಾದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂದರೆ, ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಅವರು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪದ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಬಳಿಕ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಿಂತನೆ'ಯನ್ನೂ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಲಾಗುವುದು. ಎರಡರ

ಮುಖಾಮುಖಿಯೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಮೂಡಿಬಂದ ಸಂಕಥನವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:

- ಮತಾಂತರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಹಕ್ಕು, ಇದನ್ನು ಸಂವಿಧಾನವೇ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೂ ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಸಹಜಹಕ್ಕು ಕೂಡ ಹೌದು. ತಮಗೆ ಬೇಕೆನಿಸಿದ್ದನ್ನು, ತಾವು ನಂಬುವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಯಾವ ದೊಣೆನಾಯಕನ ಅಪ್ಪಣೆ ಬೇಕು ಎಂಬ ಸಹಜವಾದ ವಾದ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಂವಿಧಾನವೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.
- ಬಲವಂತದ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು, ಅಂದರೆ ಆಮಿಷಗಳನ್ನು, ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಅವರ ಮತ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕು ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮತಾಂತರಗೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಬಾರದು.
- ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತಕ್ಕಂಟಿದ ಕೇಡು, ಇದರಿಂದ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತ್ವ ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆ. "ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವಿವಿಧತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಭಾರತವನ್ನು ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸಲು ಮತಾಂತರ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ." "ಮತಾಂತರ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂಸಾಚಾರವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ."
- ಮತಾಂತರವೇ ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಅವಮಾನ, ಶೋಷಣೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ನರಳಿರುವ ಸಮುದಾಯ ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕವಾದರೂ ಬೇರೊಂದು ಸಹನೀಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಘನತೆಯ ಬಾಳುವೆ ಸಾಗಿಸಲಿ. ಅಂಥ ಘನತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಕಸಿಯುವ ಹಕ್ಕು ಶೋಷಕರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸರಿಯಿದ್ದರೆ ಶೋಷಿತರು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಮೇಯವಾದರೂ ಏನಿತ್ತು? ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರು, ದಲಿತರು, ಶೋಷಿತರು ಇತರೆ

ಧಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಕೊಳಕೇ ಕಾರಣ. ಮತಾಂತರವೊಂದೇ ದಲಿತರನ್ನು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರ.

- ಕ್ರೈಸ್ತರು, ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದಂತೆ ಹಿಂದೂಗಳು ಯಾಕೆ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ? ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೊಳಕೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾರನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೆಳೆಯಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕೆಡುಕು, ಅಜ್ಞಾನವೇ ತುಂಬಿರುವುದರಿಂದ ಇವರನ್ನು (ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು) ಬೇರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವುದು ಬಲು ಸುಲಭ. (ಬಂಜಗೆರೆ, ಜಿ.ಕೆ ಗೋವಿಂದರಾವ್; ಅಗ್ನಿ ಶ್ರೀಧರ್; ವೈ ಮರಿಸ್ವಾಮಿ; ಕರಣ್ ಥಾಪರ್; ವೈ ಮರಿಸ್ವಾಮಿ; ಜಾನ್ ಸಿಕ್ವೇರಾ; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ; ಎನ್. ಎಸ್ ಶಂಕರ್)
- ಮತಾಂತರ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶೈವರು, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧರಾಗಿದ್ದು, ವೈದಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದು ಲಿಂಗಾಯತರಾಗಿದ್ದು, ಅಂದರೆ ವಚನಕಾರರು ಹೊಸ ಧರ್ಮ ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಮತಾಂತರಗಳೇ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಗುರುದೀಕ್ಷೆ'ಯ ಮೂಲಕ ವಿವಿಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.
- ದಲಿತರು, ಕೆಳ ವರ್ಗದವರು ಹಿಂದೂಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿರುವವರು. ಹೊರಗಿನವರು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಸಿ ಹೋದರೆ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಯಾಕೆ ಕಷ್ಟ? ಇಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಪದ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಎಂದೂ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಕೆಳವರ್ಗದ, ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಜನ ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸನಾತನಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಪದವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮನುವಾದಿಗಳ ಹುನ್ನಾರ.
- ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿಲ್ಲ. ನೂರಾರು ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಗಳೇ ಧರ್ಮಗಳು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯೂ ಒಂದು ಧರ್ಮವೇ

ಆಗಿದೆ. ಮನುವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಬೃಹತ್ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲ.

- ಮತಾಂತರವನ್ನು ಬಲಪಂಥೀಯರು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕ್ರೈಸ್ತರ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ಅವರ ಸಿಟ್ಟಿರುವುದು ದಲಿತರು ಹಿಂದುಳಿದವರ ಮೇಲೆ. ದಲಿತರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗೆ ಕುಂದು ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಸಂಖ್ಯಾ ಬಾಹುಳ್ಯವೂ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಕೇಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸದೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.
- ಮತಾಂತರದ ಹಿಂದೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರವಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ 'ಸಮಾಜ ಸೇವೆ'ಯೂ ಈ ಹುನ್ನಾರದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಾದಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಯತ್ನಿಸಲಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದದ ಒಟ್ಟೂ ತಾತ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರಾಂಶೀಕರಿಸಲಾಗುವುದು.

ಮತಾಂತರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಹಕ್ಕು

ಮತಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗಾಂಗ ಶುದ್ಧ ಕ್ರೈಸ್ತನಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಗೊಂದಲವಿಲ್ಲ. ಸ್ಟ್ಯಾನ್‌ಲಿ ಜೋನ್ಸ್ "ಮತಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯ," ಎಂದು ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇನ್ನು, ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಎಫ್ ಆರ್ ಆಂಥೋಣಿ ವಾದಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು. ಮತಪ್ರಚಾಕ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಅವನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಮತಾಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಜತೆಗೆ 'ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಟುಡೆ', "ಒಂದು ಧರ್ಮದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವುದನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮಾನವ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಬೇಕು. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು ಹುರುಪಿನಿಂದ ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರ, ಚರ್ಚು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಸ್ಥೆ ಅಡ್ಡಿ ಬರಬಾರದು."

ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವವರ ಸಾಲು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಮತಾಂತರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಕೈಸ್ತರು ಹೇಳುವ 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅಸತ್ಯ' ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಚ್ಛೇದ 25ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತಾನು ಬಯಸಿದ, ನಂಬುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಹಕ್ಕು ನೀಡಿದೆ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ತಾನು ನಂಬುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಹಕ್ಕಿದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ತಾನು ನಂಬುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕೂ ಇದೆ' ಎಂಬುದು ಈ ಚಿಂತಕರು ನೀಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. "ನಾನು ನನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಈಗಿನ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ದೇವರುಗಳೊಡನೆ ವ್ಯಾಪಾರ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕು ನನಗಿದೆ," ಎನ್ನುವ ಕರಣ್ ಥಾಪರ್, "ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಮ್ಮ ಯೋಚನೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದರೂ ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಬೇರೆಯವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಮೂಗು ತೂರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಏನೇ ಇರಲಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ತಡೆಯುವಂತಹ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಹಕ್ಕಾಗಲೀ ನಿಮಗೆ ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ,"[15]

ಫಾದರ್ ಚರಸ ಕೂಡ ಮತಾಂತರ ಒಂದು ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಕಡೆಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ: "ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂವಿಧಾನ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಗೂ ನೀಡಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರೂಪಿಸಿದ ಸಂವಿಧಾನ, ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂವಿಧಾನದ ಹಕ್ಕು ನೀಡದೆ, ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವವರಿಗೂ ಆ ಹಕ್ಕನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವವರನ್ನು ತಡೆಯಬಹುದೇನೋ, ಆದರೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವವರ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಯಾರಿಂದ ಸಾಧ್ಯ?." (ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ, 3) ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಫಾದರ್ ಚಸರಾ ಸ್ವತಃ ಕ್ರೈಸ್ತರಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಾದಿಸದೆ ಕಾನೂನಿನ ಲಭ್ಯತೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು

ಬಹುಃಷ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ನೀತಿ, ಅನೀತಿಗಳನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲೇ ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಫಲ ಇರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವರೂ ಕೂಡ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಇಲ್ಲವೇ ಎಫ್ ಆರ್ ಆಂಥೋಣಿ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರುವ ವಾದಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ.

ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಇಂದೂಧರ ಹೊನ್ನಾಪುರ ಅವರೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಹಕ್ಕಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ: "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಬೇಡ ಎನ್ನುವವರು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕರ ಬಂಧೀಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೋ? ಅತವಾ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಆತ್ಮಗೌರವವುಳ್ಳ ಇತರೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕೋ? ಇದನ್ನು ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಜನರೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ಹಕ್ಕು..." (ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ 39–40) ಜಿ.ಕೆ ಗೋವಿಂದರಾವ್ ಕೂಡ ಇದನ್ನೇ ವಾದಿಸಿದರೂ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಗೂ ಇದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ಹಕ್ಕಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಆಯ್ಕೆ. ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಮಿಷ. ಬಲವಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವವರು ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕು." (ಅದೇ. 58) ಅಂದರೆ ಗೋವಿಂದರಾವ್ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಹಕ್ಕು ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಸತ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಹರಡುವ ಹಕ್ಕು." ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಂತಹ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್‌ನಿಂದ ಆ ಜನರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರಕಿಸುವ ಹಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್. ಎಸ್ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರದಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, "ಆಮಿಷಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕಾದ್ದು ಸರಕಾರದ ಕರ್ತವ್ಯ" ಅವರು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ, "ನಾನು ಜನತೆ ಅದನ್ನೂ [ಮತಾಂತರ] ವಿರೋಧ ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮತಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಕರ್ತವ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ "ಮತಾಂತರಿಗಳ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಜೆಯ ಹಕ್ಕು," (ಅದೇ. 113–114) ಎಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮತಾಂತರ ತಡೆಯುವುದನ್ನೂ ಹಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎನ್.ಕೆ.ಹನುಂತಯ್ಯ ಅವರಿಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನಗೆ ಸರಿಕಾಣಿಸಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಅದೇ. 116), ಇದೇ

ಹಕ್ಕಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಓಂದೂ ಹಕ್ಕಿನ ವಾದಿಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ತಾನು ನಂಬುವುದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡ ಹಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲವೇ? "ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧ ಕಾನೂನು ತಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಪಿಡುಗು ನಿಂತು ನಿಜವಾದ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಪಾಲನೆ ಸಾಧ್ಯ," ಎನ್ನುವ ಪಿ.ಪಿ ಹೆಗ್ಡೆ (ಅದೇ. 49) ಮತಾಂತರವಾಗದೇ ಉಳಿಯುವುದೂ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಪರಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವರವರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಬಿಡುವುದು," ಎನ್ನುವುದು ಇವರ (ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ, ಸಂಪಾದಕೀಯ) ವಾದ. ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್‌ನ ಮುಖ್ಯ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಎ.ಎನ್.ರಾಯ್ 1977ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ತೀರ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಚ್ಛೇದ 25ನ್ನು (ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ, "ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ... ಅದು ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಗೂ ನೀಡಲಾಗಿರುವ 'ಧಾರ್ಮಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯ'ವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ," ಎಂದಿದ್ದರು. ಇದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಸಂವಿಧಾನದ ಒಂದು ಕಾನೂನನ್ನು ಒಂದುಕಡೆ 'ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು' ಎಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ 'ಮತಾಂತರ ತಪ್ಪು' ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಎರಡೂ ಗುಂಪಿನವರು ಒಂದೇ ಕಾನೂನನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ತಾವು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಕಾನೂನಿನ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧ ಕಾಯಿದೆ ತರುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾರಿಗೆ ತರದೇ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಾದ ಮಂಡಿಸುವವ ದನಿ (ಎಂದರೆ, ಮತಾಂತರ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವವರಯ ಇಲ್ಲವೇ ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವವರು) ಹೆಚ್ಚಿದೆಯೋ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧ ಕಾನೂನು ಜಾರಿ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾರಿಯಾಗದಿರುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಗುಂಪಿನ ವಾದಿಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮ ವಿರೋಧ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷ. ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಪರ-ವಿರೋಧಗಳೆರಡೂ ನ್ಯಾಯಯುತವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೆಲಸ

ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗಲು ಕಾರಣ ಇಬ್ಬರೂ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ದ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರವನ್ನು ಹಕ್ಕು ಎಂದು ನೋಡುವವರಿಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಹೇಳುವ 'ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್'ನ (ಅದು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವೊಂದೇ) ಅರ್ಥ ಇವರ ವಾದದ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಟ್ರೂ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದ ಹೊರತು ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಮತಾಂತರ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರು, 'ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗ, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಮಾರ್ಗಗಳಷ್ಟೇ' ಎನ್ನುವ ಹಿಂದೂ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಅವರನ್ನು ನೋಡಬಹುದು) ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸದ ಹೊರತು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮತಾಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗದೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬೃಹದಾಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಮತಾಂತರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಲವರು ಅದು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ ಏನೂ ಸಮಸ್ಯೆ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ "ಕ್ರೈಸ್ತರು ಪ್ರಲೋಭನೆ ಒಡ್ಡಿ, ಬಡತನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು," (ಎಚ್.ಎಸ್ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ 114) ಅಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆ "ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮತಾಂತರ ಆಗುವವರನ್ನು ತಡೆಯಲಾಗದು, ತಡೆಯಲೂಬಾರದು," (ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್ 43) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಬಲವಂತದಿಂದ ಮಾಡುವ ಮತಾಂತರಕ್ಕಷ್ಟೇ ಇವರ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇವರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿನ ಸಮ್ಮತಿ (ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಚ್ಛೇದ 25) ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಗೂ ಈ ದೇಶದ ಸಂವಿಧಾನ freedom of conscience ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಅವರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಹಕ್ಕಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ. ಅಂದರೆ, ಕಾನೂನಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮತಾಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು, ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ವಾದದ ಹಿಂದೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪ್ರಚಾರಕ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ವಾದಿಸಿದ್ದ ಹಕ್ಕಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನು, ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವುದೂ ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮೀಯರ ಸಹಜ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವುದು ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ಗೆ ಅಂದಿನ ಮಲಬಾರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವೇ ಆಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯೂ... ಶಿಲುಬೆಯೂ ಭಾಗ) ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರವಾಗದೇ ತಮಗಿಷ್ಟ ಬಂದ ಧರ್ಮ ಪಾಲಿಸುವುದೂ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಇವರ ಚಿಂತಾನಾ ಕ್ರಮ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದಿವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಮೊದಲ ಗುಂಪು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕರಿಂದ ಈವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಸ್ಥಳೀಯರು (ಹಿಂದೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಪ್ರಚಾರಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟ ವಾದಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ನಿಲುವು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರವೆಂಬ ಅಸ್ತ್ರ

ಮತಾಂತರ ದಲಿತರಿಗೆ ವಿಮೋಚನೆಯ ಅಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ವಿಮೋಚನೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲ, ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ (ಬಂಜಗೆರೆ, 2009; ಜಿ.ಕೆ ಗೋವಿಂದರಾವ್; ಅಗ್ನಿ ಶ್ರೀಧರ್; ವೈ ಮರಿಸ್ವಾಮಿ; ಕರಣ್ ಥಾಪರ್). "ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನತಾವಾದ ಆಶಯವನ್ನಾಗಲೀ, ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸಹೋದರತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಹ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕೊರತೆಯೇ ಇಂದಿನ ಮತಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮೂಲ ಬೀಜ.." (ಅಗ್ನಿ ಶ್ರೀಧರ್, 61) "ಮತಾಂತರ ನಡೆಯಲು ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಆಮಿಷ ಅಥವಾ ಬಲಾತ್ಕಾರವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಳಗಿರುವ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ." (ವೈ ಮರಿಸ್ವಾಮಿ 105; ಜಾನ್ ಸಿಕ್ವೇರಾ 111; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ 131) "ಮತಾಂತರದದ ಮೂಲ ಬೀಜ ಈ ಮೇಲು ಕೇಳಿನ ಹೊಲಸಿನಲ್ಲಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆಮಿಷ ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳ ಕುಂಟುನೆಪದಲ್ಲಲ್ಲ." (ಎನ್. ಎಸ್ ಶಂಕರ್, 73) ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಯಾಕೆ ವಿಮೋಚನೆಯ ಅಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ "ಇಚ್ಛೆಪಟ್ಟವರಿಗೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಹಿಂದೂಗಳ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ. ಆ ಮೂಲಕ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಎಸಗುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.... ಹೊಸ ಮತ ಸೇರ್ಪಡೆ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿ...," ಹಾಕುವಂತೆ ಅಗ್ನಿ ಶೀಧರ್ ಕರೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಅದೇ. 68–69) ಎಂದರೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದವರು ಶೋಷಕರೆನಿಸಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿವಾದ.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಶೋಷಣೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮೂಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳೇ ತುಂಬಿವೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದ ಚಿಂತನಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತಕರ ಬಲವಾದ ನಿಲುವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕರ ಚಿಂತನೆ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡಲು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಕುರಿತು ವಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ರೆವರೆಂಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೈಯರ್ಸ್ ಮತ್ತು ವಿಲಿಯಂ ಕ್ಯಾಂಪ್‌ಬೆಲ್ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎಷ್ಟು ಕೊಳಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: ಸುಮಾರು 100 ಕೋಟಿ ಜನರು ಗಾಡ್‌ನಿಂದ ಭಯಂಕರವಾಗಿ ವಿಯೋಗ ಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವಿಯೋಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕದಿದ್ದರೆ ದೋಷ, ಪಾಪಕಾರ್ಯ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಮೌಢ್ಯ ತುಂಬಿದ ಸಂತ್ರಸ್ತರನ್ನು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮೇಲೆತ್ತಬೇಕಿದೆ."[16] ಇದು ವಿಲಿಯಂ ಕ್ಯಾಂಪ್‌ಬೆಲ್ ಹೇಳುವ ಮಾತು: "ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸಲಿ? ಯಾವುದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮೌಢ್ಯ, ಕ್ರೌರ್ಯ ತುಂಬಿದ, ದೌರ್ಜನ್ಯವೇ ಮೈವೆತ್ತ, ಅತ್ಯಂತ ಪೈಶಾಚಿಕವಾದದ್ದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈ ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಈವಿಲ್‌ನ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣವಷ್ಟೆ. ಸೈತಾನನು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೃತ್ರಿಮತೆ, ತನ್ನ ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನವನ್ನು ನರಕದಂಥ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಿರೂಪದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ರೆ.ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಕೂಡ ಕ್ರೈಸ್ತನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ ಸತ್ಯದೇವನ ಮಾರ್ಗವೊಂದೇ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ: "but the ancient religion is doomed... and if cristiannity

does not step in whose fault will it be?" (ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತ, 2011: 34) ಹೀಗೆ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ ಜನರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದು ಕ್ರೈಸ್ತರ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಅಸತ್ಯ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಡೆವಿಲ್ ಈ ಧರ್ಮದ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಕೊಳಕುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇದೇ ಚಿಂತನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು; ತಮಗೆ ಸರಿಕಾಣದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರು; ಮೆಕಾಲೆ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಈ 'ಪಾಠ'ವೇ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಈಗ ಭಾರತದ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ 'ಕೊಳಕು' ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೊಳಕಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಾದ (ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಕೊಳಕು, ಅನಿಷ್ಟಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ) ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ವಿಚಾರ ಎನ್ನದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನ ವಾದಿಗಳು, ಮತಾಂತರವೆಂಬ 'ಪಿಡುಗು' ಹಬ್ಬಲು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, "ಹಿಂದೂಗಳಿಗೇನಾದರೂ ಕಳೆದು ಗೊತ್ತೇ ಹೊರತು ಗಳಿಸಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂದು ಕಾನೂನೇನೋ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಕೂಡ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವವರ್ಯಾರು?," (ಎಸ್.ಎಲ್ ಭೈರಪ್ಪ 16) "ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಮಿಷ ನೀಡಿ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರ ಸಿಂಧು, ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಸೆಕ್ಷನ್ ಇಲ್ಲ." (ಪಿ.ಪಿ ಹೆಗ್ಡೆ 45) ಕಠಿಣ ಕಾನೂನಿನ ಅಲಭ್ಯತೆಯೇ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರೂ ಬಲಪಂಥೀಯರ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸರಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಲಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಜನ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಖಾಸಗಿ ವಿಚಾರ. ಅದನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ' ಎಂಬ 'ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ನಂಬಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವಿನ ಕೊರತೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ವಾದ.

ಮತಾಂತರ, ಭಾರತಕ್ಕಂಟಿದ ಕೇಡು

ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಮತಾಂತರದಿಂದ ಧರ್ಮ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆ; ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ ನೀಡಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಕ್ಕಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತರೋ ಇಲ್ಲವೇ ಮುಸ್ಲಿಮರೋ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುಳ್ಳ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳೇ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾರಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಆತಂಕವಾಗಿದೆ. ಇತರೆ ಧರ್ಮೀಯರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿರ ಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಹಿಂದೂಗಳ ಅಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ನಂಬಿಕೆ. "ಭಾರತೀಯರ ಅದರಲ್ಲೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನ ಜನರ ಅಜ್ಞಾನ, ಮೌಢ್ಯ ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮತಾಂತರದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ." (ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ, 2009) ಹೀಗಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬೇಕು. ದೇಶದ ಬಗೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿದೆ. ಜನರು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡರೆ ಮತಾಂತರಗಳಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಬಹುದು ಎಂದು ನಂಬಿರುವುದರಿದಲೇ ಬಲಪಂಥೀಯರ 'ಸುಧಾರಣಾ' ಕ್ರಮಗಳು ಜನರಿಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವತ್ತಲೇ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನರು ಜಾಗೃತರಾಗಲು ಬಲಪಂಥೀಯರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರು 'ನೈತಿಕತೆಯ ವಕ್ತಾರಿಕೆ' (moral policing) ಎಂಬುದಾಗಿ ಜರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಗಳೂರು ಸೇರಿದಂತೆ ಕರಾವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ 'ಕೋಮುವಾದಿ'ಗಳ 'ನೈತಿಕತೆಯ ವಕ್ತಾರಿಕೆ'ಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳ ದೂರು.

ಹಾಗೆಂದು ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಮತಾಂತರದ 'ವಿಕೃತ ರೂಪ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಇವರಿಗೆ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ. ಮತಾಂತರದ ಪರಿಣಾಮ ಭಾರತಕ್ಕೆ 'ಭಯಂಕರವಾದದ್ದು' ಏಕೆಂದರೆ "ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯ ಬೇರುಗಳು ಅನಾದಿ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇಳಿದಿವೆ. ಮತಾಂತರ ಆ ಬೇರುಗಳನ್ನು ತುಂಡರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಳು

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಆಲೋಚನಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಾನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಥವಾ ಜೀಸಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದೇವರುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ನೀವು ಗಿಡ, ಮರ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಪಕ್ಷಿಗಳು ಗುಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟಗಳು ನದಿಗಳು, ಆಕಾಶ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ." (ಸುಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ 157) ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ.

ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಆಗಿದ್ದ ಅಮೆರಿಕದ ಚಿಂತಕ ಡೇವಿಡ್ ಫ್ರಾಲಿ ಬಳಿಕ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡವರು. ಅವರು ಮತಾಂತರ ಭಾರತದ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಏಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರದಿಂದ ಆಪತ್ತು ಎದುರಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಆ ಭಾವನೆಯ ಫಲ. ಇದು ಹೀಗೇ ಮುಂದುವರಿದರೆ ಹಲವು ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭಯ ಹಲವು ಜನರಲ್ಲಿದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದೇನೂ ನಾನು ಹೇಳಲಾರೆ. ಆದರೆ ದೇಶದ ವಿಭಜನೆಯ ನಂತರ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಆದರೆ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ, ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ನಾಮಾವಶೇಷವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಹಿಂದೂಗಳ ಸರ್ವನಾಶ ಖಚಿತ. ಆಗ ಅವರಿಗಿರುವುದು ಎರಡೇ ದಾರಿ. ಮತಾಂತರ ಇಲ್ಲವೇ ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಪಲಾಯನ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಭಾರತದ ಏಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿಗೆ ವಿಪತ್ತು ಒಡ್ಡಿವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡುವುದು ಸಹಜ. (ಡೇವಿಡ್ ಫ್ರಾಲಿ, 2009, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ. ವಿದ್ಯಾಸಾಗರ ಶರ್ಮ) ಸ್ವಾಮಿ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿ ಅವರು ಕೂಡ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲವಾಗಿಯೇ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ: "ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದು [ಮತಾಂತರ] ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂಸಾಚಾರವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ." (ಸ್ವಾಮಿ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿ 199)

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರ

ಬ್ರಿಟಿಷರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅವಧಿಯನ್ನು ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಒಂದು ವಸಾಹತು ಯೋಜನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಮತಾಂತರದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಇವರು

ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ವಿದ್ವಾಂಸರನೇಕರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ್ದರ ಹಿಂದೆಯೂ ಇದೇ ಮತಾಂತರದ ಉದ್ದೇಶ ಅಡಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. "ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹತ್ತರ ಸೇವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಮತಾಂತರದ, ಧರ್ಮಾಂತರದ ಆಶಯವೇ ಅಡಗಿತ್ತೆಂಬ ರಹಸ್ಯವೂ ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗಗೊಂಡಿದೆ." (ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ 2009).

"ಮದರ್ ತೆರೇಸಾ ಅವರ ಸೇವೆಯಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಉಪಯೋಗವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಹತ್ತರಷ್ಟು, ನೂರರಷ್ಟು ಉಪಯೋಗ ಪ್ರಚಾರ, ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಧನ – ಇವುಗಳಿಂದ ಮದರ್ ತೆರೇಸಾ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ವ್ಯಾಟಿಕನ್‌ಗೆ ದೊರೆತಿದೆ. ಅವರು ಕೋಲ್ಕೊತ್ತಾದ ಅನಾಥರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಧನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲು ವ್ಯಾಟಿಕನ್ನಿಗೇ ಸಂದಾಯವಾಗಿದೆ. ಕೋಲ್ಕತ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಕೆಲಸಗಳೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ," (ಅದೇ. 24) ಎನ್ನುವ ನವರತ್ನ ರಾಜಾರಾಂ, ಮದರ್ ತೆರೇಸಾ ಅವರು ಸೇವೆಗೈದಿದ್ದು ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವ ದುರುದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳ ಸೇವೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಡಾ.ಎಂ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಒಂದು ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "ಬೇಟೆಗಾರರು ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಹಾರ ತೋರಿಸಿದರೂ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಕೊಲ್ಲುವುದು. ಮೀನುಗಾರನ ಗಾಳದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಳ ಆಹಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟ." (ಅದೇ. 34)

ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗು ಎಂಬಂತೆ ನೋಡುವ ಬಲಪಂಥೀಯರ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದ ಮತಾಂತರ ಕೂಡ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂತರ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಇವರು. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: "ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದವರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರೂರ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯನಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಮುಸಲ್ಮಾನ ದೊರೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ." (ಅದೇ. 8) ಮದರ್ ತೆರೇಸಾ ಅವರ ಸೇವೆಯ ಹಿಂದೆ ಮತಾಂತರದ ಹುನ್ನಾರ ಅಡಗಿರುವ ಗುಮಾನಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಎಸ್.ಎಲ್ ಭೈರಪ್ಪನವರು, "ಮದರ್ ತೆರೇಸಾರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ: ಅನಾಥ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪೋಷಿಸಿದ ಆಕೆಯು ಆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅವರವರ ಮೂಲ ಧರ್ಮವನ್ನರಿಯಲು, ಅನುಸರಿಸಲು ಬಿಟ್ಟರೇ? ಆಕೆ ತೀರಿಹೋದ ಮೇಲೆ ನಾನು

ಕಲ್ಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ [missionaries of charity] ಹೋಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೈಸ್ತರನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದು ಮತ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಹುನ್ನಾರವಲ್ಲವೇ?," (ಅದೇ. 14–15) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ 'ಮೂಲ ಗುಣವೇ ಮತಾಂತರ'17 ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ಬಲಪಂಥೀಯರಿಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಘ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲೂ ಮತಾಂತರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇವರು ಇಂತಹುದೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ: ಹಿಂದೂಗಳ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಾದ್ಯವನ್ನೂ ಬಾರಿಸಕೂಡದು. ವೀಳ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಯಾವ ಸಂಬಂಧಿಗಳನ್ನೂ ಕರೆಯಕೂಡದು. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ವೀಳ್ಯ ಕೊಡಕೂಡದು. ಹೂವು, ಹಣ್ಣು ಅಡಕೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮನೆಗಳಿಗೆ ಕಳಿಸಬಾರದು. ಕುಲದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ ಕೂಡದು... ಯಾರಾದರೂ ಸತ್ತಾಗ ವೈಕುಂಠ ಸಮಾರಾಧನೆ ಅಥವಾ ಗಣಾರಾಧನೆ ಮಾಡಕೂಡದು. ಸತ್ತಾಗ ಹನ್ನೆರಡನೆ ದಿನದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಮಾಡಕೂಡದು. ಏಕಾದಶಿಯ ಉಪವಾಸ ಮಾಡಕೂಡದು. ಹಿಂದೂ ಗಂಡಸರು ಯಾವತ್ತೂ ಪಂಜೆ ಉಡಕೂಡದು, ಹೆಂಗಸರು ರವಿಕೆ ತೊಡಕೂಡದು, ಮನೆಯ ಮುಂದಾಗಲಿ, ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಾಗಲಿ ತೋಟಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಎಲ್ಲೂ ತುಳಸಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಕೂಡದು." (ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ, 2009: 7) ಹೀಗೆಲ್ಲ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ್ದು ಗೋವಾದ ವೈಸರಾಯ್ ಅಂಟಾನೋಡಿ ನೊರೋನ್ಹಾ ಎಂದು ಎಸ್.ಎಲ್‌ಭೈರಪ್ಪ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಮತ ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ ಇವು ಒಂದೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಹುನ್ನಾರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ," (ಅದೇ. 108) ಎನ್ನುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಹೆಗಡೆ ಅವರು ಮತಾಂತರ ರಾಜಕೀಯ, ಅವರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹುನ್ನಾರದ ಭಾಗ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು, ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವವರು ಇವರೇ ಮೊದಲಾ? ಇಲ್ಲವೇ ಬೇರೆಯವರ ವಾದವನ್ನು ಇವರು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರಾ? ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಖ್ಯಾತ ಚಿಂತಕ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ತನ್ನ ಮಹತ್ಕೃತಿ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ

ಒಟ್ಟು ಆಡಳಿತ ಒಂದು ಯೋಜನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಅವರ ಆಡಳಿತ, ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಕಟಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಾದ ಮಂಡಿಸಿದವರು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್: "ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಆತಂರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂಗೆ ಬಹುತೇಕರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಅದು, ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಅರ್ಥ. ಅಂದರೆ ಇದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಲಿ ಓರಿಯಂಟ್ (ಪೂರ್ವ ದೇಶಗಳು) ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ, ಸಂಶೋಧನೆ, ಬೋಧನೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಇತಿಹಾಸಕಾರ, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಇವರೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಾಗಲೀ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ." (ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ 2001: 02)

ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಗುಂಪು ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಚಿಂತಕರು, ಪ್ರವಾಸಿಗರು ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಗುಂಪು ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಕಥನ. "ಈ ಕಥನ, ಪೂರ್ವದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಡಾಕ್ಟರಿನ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವ ಪಡೆದಿದೆ." ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಅನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, "ಪೂರ್ವದ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸಾಧಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಮರುರಚನೆ ಮಾಡುವ, ಅದನ್ನು ಆಳುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಾದರಿ." ಇದರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶವು (ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್) ಪೂರ್ವದ ದೇಶವನ್ನು ತನ್ನ ಸುಪರ್ದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸಾಧಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಮರುವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ನಿಗದಿತ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದ ಸುದೀರ್ಘ ಕಥನ. ಈ ಕಥನ ಕಟ್ಟಿರುವವರು ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರೂ, ಸಂಶೋಧಕರೂ, ಪ್ರವಾಸಿಗರೂ ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು, ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಪೂರ್ವ ದೇಶದ ಬಗೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ "ಪಿತೂರಿ" ಅಡಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಅನ್ನು "ಯೂರೋಪ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ನಂತರ ಪೂರ್ವವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಸಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸೈನಿಕವಾಗಿ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ,

ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಸಂಕಥನ," (ಅದೇ. 3) ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡದಿದ್ದರೆ ಪೂರ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ನಿಲುವು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರಬ್ ದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಬಗೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಒಟ್ಟೂ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ಕೈಗೊಂಡ ಸುದೀರ್ಘ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಳಿಕವೇ ಅವರು, ಭಾರತದ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತು ನಿರೂಪಿಸಿದ "ಜ್ಞಾನ" ಪೂರ್ವದ ನೈಜ ಚಿತ್ರಣವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, "ಪಶ್ಚಿಮದ್ದೇ ಅನುಭವ"ವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಡೀ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೇ ಒಂದು "ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್."

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಈ "ಜ್ಞಾನ"ದ ಬಗೆಗೆ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಇಂತಹ ಒಳನೋಟ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸದೇ ಆದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಶುರುವಾದ "ಇಂಡಾಲಜಿ" ವಿಭಾಗಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೂವರೆಗೂ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್‌ಗಳಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ "ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ"ಯಾಗಿ ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಜತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದಲ್ಲೂ ಈ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಭಾರಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಚಿಂತನೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಈ ಚಿಂತನೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರಿಂದಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಮಜಲಿಗೆ ಹೋಯಿತು. ವಸಾಹುತಶಾಹಿ ಕಂಡರಿಸಿದ ಭಾರತದ "ಜ್ಞಾನ" ನೈಜವಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ತೆರೆಯಿತು. ಭಾರತದ ಒಳಗೇ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ'ಯ ನೋಟಕ್ರಮದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ 'ದ್ರಾವಿಡ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಒತ್ತಡ ಕಂಡುಬಂತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆ' ಮೂರ್ತರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಮತಾಂತರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಚಿಂತನೆಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. 'ಮತಾಂತರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರ' ಎನ್ನುವ ವಾದದ ಹಿಂದೆ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಹೇಳುವ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ'ನ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ದಲಿತರು, ಕೆಳ ವರ್ಗದವರು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲ

ಮತಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವೂ ಒಂದು. ಈ ವಾದ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಚರ್ಚೆ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವವರು ದಲಿತರು, ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಅಥವಾ ಕೆಳವರ್ಗದವರು. ಈ ಮತಾಂತರದ ವಿರುದ್ಧ ಕೆಲವರು ದನಿ ಎತ್ತುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮತಾಂತರದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡುವವರ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರು, 'ದಲಿತರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಭಾಗವೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನವರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿರುವವರು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಸಿ ಹೋದರೆ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಯಾಕೆ ಕಷ್ಟ? ಇಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಶ್ರೀಧರ್ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಹೀಗೆ: "ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದರೆ ಕೇವಲ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲ, ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು. ಅಂತಹ ಜನಗಳು ಇತರ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಧರ್ಮಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಇತರ ಮತಗಳಿಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಂಡಾಗ ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಆ ಮತಾಂತರ ಸಂವಿಧಾನದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜರುಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಯಾವ ಮತಕ್ಕೂ ಸೇರದ ಹಿಂದೂ ಮತದಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾಗಿರುವ ಜನಗಳೂ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಮತಗಳಿಗೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೋ ಪ್ರವಾದಿಯಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಮತಕ್ಕೋ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದರೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತುವುದು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಪರಾಧವಲ್ಲವೇ?." (ಅಗ್ನಿ ಶ್ರೀಧರ್ 65–66)

ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದನ್ನು ಮತಾಂತರ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಆಗುವುದಾದರೆ ಆಗಲಿ, ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆದರೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ದಲಿತರ ವಿಷಯ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಧರ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಮತಾಂತರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ

ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಿ.ಎಲ್ ವೇಣು ಕೂಡ, "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಅಲಿಯಾಸ್ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೆಂದೇ, ಇಂದಿಗೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ಸಿಖ್, ಪಾರ್ಸಿ ಈ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸೇರದ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕುರುಬರು, ಬೆಸ್ತರು, ಉಪ್ಪಾರರು, ದೇವಾಂಗ, ಮಡಿವಾಳ, ರೆಡ್ಡಿ, ನಾಯ್ಡು, ಎಸ್ಸಿ, ಎಸ್ಟಿ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಅಸಲು ಹಿಂದೂಗಳೇ?," (ಅದೇ 94) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈ ಮರಿಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಡಾ.ಬಿ. ಆರ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, "...ದಲಿತರು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜನಾಂಗ. ದಲಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ," (ಅದೇ 98) ಎನ್ನುತ್ತಾ, ಒಂದು ಸಂಘಟಿತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಘಟಿತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸಿದರೆ ಅದು ಧರ್ಮದ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲವೇ ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಸನಾತನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಥವಾ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೆ ಅದೂ ಮತಾಂತರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಘಟಿತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿರದೆ ತಮ್ಮದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ, ವಿಭಿನ್ನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ದೇವರು-ದಿಂಡಿರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅಸಂಘಟಿತ ರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವ ದಲಿತರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಶೂದ್ರರು ಸನಾತನವಾದಿಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದು- ಬೌದ್ಧ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಇಲ್ಲವೇ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ?" (ಅದೇ 99) ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರಿಗೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ: "..ಅವರನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೆಂದು ಸ್ವತಃ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೇ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಿದೆ. ಜತೆಗೆ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೆಂದೇ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವರು ಹೊಸದೊಂದು ಧರ್ಮ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು?" (ಅದೇ 131) ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಏನನ್ನು "ಧರ್ಮ" ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಕಾರಿಯಾದ ವಿಚಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಮತಾಂತರ (conversion) ಎಂದು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಹೇಗೋ ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. 1) ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಘಟಿತ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು

ಬಲವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತ ಎನ್ನುವುದು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದಂತೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 2) ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಭಾಗ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಚಿಂತಕರೂ ಒಪ್ಪುವ ಮಾತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಡ, ಬಲಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ವರ್ಣವೂ ಒಂದು ವರ್ಣ. ವೇದಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಮೂರೂ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಜನಸಮುದಾಯ. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಜನರು ಇಲ್ಲವೇ ಸೇವಾವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರುವವರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ದಲಿತರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಸಮುದಾಯವೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಹೇಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಭಾಗವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ವಿವರಣೆಯಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ದೃಗ್ಗೋಚರ ಸತ್ಯ. ಇದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಯಾರು ಯಾರ ವಿರುದ್ಧ ಆಚರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದಾಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶೂದ್ರರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯೇ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳನ್ನೇ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ದಲಿತರು ಅಥವಾ ತಳಸಮುದಾಯದ ಜನರು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಪದ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಎಂದೂ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಕೆಳವರ್ಗದ, ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಜನ ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಕೂಡ ದಲಿತರು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಘಟಿತ ಧರ್ಮದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿಲ್ಲದವರನ್ನು ಸಂಘಟಿತ ಜಾತಿ/ವರ್ಗವೊಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು (ದಲಿತರನ್ನು) ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗೆ ಇದ್ದವರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಅತಾರ್ಕಿಕವಾದುದು.

ಹಿಂದೂಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂಗೋ ಇಲ್ಲವೇ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೋ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಅಸಮಂಜಸತೆ, ಅದೂರದೃಷ್ಟಿಗಳೇ ಕಾರಣ' ಎನ್ನುವುದು ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ' ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗರು, "ಪರಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾದಾಗಲೇ ಮತಾಂತರ ಮೇಲೇಳುವುದು," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪರಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಎಂದರೆ: "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು, ಅದರಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕದಿರುವುದು, ಮೂಗು ತೂರಿಸದಿರುವುದು. ನಿನ್ನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನೀನಿರು, ನನ್ನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನಿರುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬದುಕುವುದು." ಮುಂದುವರಿದು, "ಆದರೆ ನನ್ನ ಧರ್ಮದಾಚೆ, ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಾಚೆ ಇರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಸಾಯಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಾದರೆ ಆಗ ನಾವು ಪರಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಬಿಸಾಕುತ್ತೇವೆ," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಎಂದರೇನು?, ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೂ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು? ಎನ್ನುವುದದನ್ನು, "ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಭಾರತವೇ ಮುಖ್ಯ. ಭಾರತವೇ ದೇವರು. ಭಾರತದ ಹಿತ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೂಗಳು. ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವುದು ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ, ಜುಡಾಯಿಸಂ ಹಾಗಿರುವ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಹಿಂದುತ್ವ ಒಬ್ಬ ಪ್ರವಾದಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯ ಹಾಗೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೂ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ, ಹಿಂದೂ ದೇಶದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಪೂಜ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ದೇಶದ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಪಣ ತೊಟ್ಟಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೂಗಳು," ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂದೂ ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂದು ಅವರು ನೀಡುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು, ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಪಾಲಿಸಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರೆಲ್ಲೂ ಹಿಂದೂಗಳು. ಎರಡನೆಯದು. ಇನ್ನು ದೇಶದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಕಾಳಜಿ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವರವರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಅವರನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಈ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕದಿದ್ದರೆ ಭಾರಿ ಅಪಾಯ ಕಾದಿದೆ. "ಭಾರತ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಣೇಶ ಚತುರ್ಥಿ, ರಾಮನವಮಿ, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಉತ್ಸವಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾಳಿ, ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಮರಾಠಿ

ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಭಯಂಕರ ಭವಿಷ್ಯ ನಮಗೆ ಬೇಡವಾದರೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ," ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಎಚ್ಚರಿಕೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮತಾಂತರ ನಮ್ಮ ಬೇರುಗಳನ್ನು ತುಂಡರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟ, ಗುಡ್ಡ, ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲೂ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಆತಂಕ. ಇಂತಹ 'ಭಯಂಕರ ಭವಿಷ್ಯ' ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒದಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಹಠ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲು ಭಾರತದ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಮಹಿಮೆ, ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಲು ಈಗ ತಪ್ಪು ತಪ್ಪಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಾರಚಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ನಮ್ಮ 'ಭವ್ಯ ಇತಿಹಾಸ' ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ತಲುಪಬೇಕು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪುನಾರಚಿಸಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಬೇಕು, ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ 'ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ತುಂಬಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರಲು ಉತ್ಸುಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರು 'ಕೇಸರೀಕರಣ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟರಿಗೆ ಕೇಸರೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿರುಚುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಬಲಪಂಥೀಯರಿಗೆ ಅದು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ಸರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಗ್ಗಜಗ್ಗಾಟದಲ್ಲೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಸಂಕಥನ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಧರ್ಮ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಬಲಪಂಥೀಯರ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ವಿಚಾರ. ಅದನ್ನುಳಿದ ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಗೌಣ. ಮಹರ್ಷಿ ಅರವಿಂದರು ಉತ್ತರಪಾರ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಸನಾತನ ಧರ್ಮವೇನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ನವರತ್ನ ರಾಜಾರಾಂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಇವರಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ದಾಟಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು ಇದೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ. ಅದಕ್ಕೇ ಅವರು ಮೊದಲು ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರ ಮಾತನಾಡಿ ಬಳಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹೇಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಇಂಡಿಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟರು ಮತ್ತು ಇವರ ನಡುವೆ ಯಾವ ಸಂಘರ್ಷವೂ

ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು. ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಹೇಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅಂದರೆ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯರು ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡುವ ಕುರಿತು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಬಲಪಂಥೀಯರು, ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಾಗಿ ಹೊರಟು ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.18 ಇದು ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತನೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾರತದ ಸೆಮೆಟೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲ, ಇದೊಂದು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಬಲಪಂಥೀಯರ ವಾದ. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮಂತಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಸ್.ಎಲ್ ಭೈರಪ್ಪನವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: "...ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರವಾದಿ ಮತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ: ದೇವರು ನಿಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಲಭ್ಯನಲ್ಲ. ನೀವು ಮೂಲತಃ ಪಾಪಿಗಳು. ದೇವರು ಮಹಾಭಯಂಕರ, ಮಹಾ ಕ್ರೂರಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಕೊಡುವವನು. ಪ್ರವಾದಿಯಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ನಂಬಿ ನನ್ನ ಬೋಧೆಯಂತೆ ನಡೆದರೆ ನಿನಗೆ ಸತ್ತ ನಂತರ ಘೋರನರಕಕ್ಕೆ ಬೀಳುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲದ ನೋವಿನ ನರಕ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದು." (ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ 2009, 4) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಯಾವ ಬಗೆಯದೆಂದರೆ, "ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂದರೆ ಕಾಡಿನ ಪರ್ಣಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟದ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹಿಮಾಲಯದ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿಸುವ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಾಧನೆ. ತನ್ನೊಳಗೆ ಬೆಳಕು ಸಾಧಿಸುವ ಮುನ್ನ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು? ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗು. ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ಅರಿ. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅರಿವು." (ಅದೇ. 5) ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಇಸ್ಲಾಂ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ನಂತಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭೈರಪ್ಪನವರು, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ "ಹಿಂದುತ್ವ" ಎನ್ನುವ ಚಳುವಳಿಯ ಒಟ್ಟೂ ಧೋರಣೆಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತ, ಇಸ್ಲಾಂನಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮ ರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ', 'ದೇಶಪ್ರೇಮ', 'ಏಕರೂಪ ಕಾನೂನು' 'ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಠ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿಸುವ ಒತ್ತಾಯ, 'ಗೋವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ

ಪ್ರಾಣಿ'ಯಾಗಿ ಘೋಷಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇವರ ಚಿಂತನೆ, ಚಿತ್ರಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ ಕಡ್ಡಾಯ ಮಾಡಿದ್ದ ಕ್ರಮ ಎಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಮೆಟೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರವಿಂದರು ತಮ್ಮ ಉತ್ತರಪರಾ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "I say no longer that nationalism is a creed, a religion, a faith; I say that it is the Sanatan Dharma which for us is nationalism. This Hindu nation was born with the Sanatan Dharma, with it, it moves and with it, it grows. When the Sanatan Dharma declines, then the nation declines, and if the Sanatan Dharma were capable of perishing, with the Sanatan Dharma it would perish." ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಾವೆಲ್ಲ ಒಂದು, ಭಾರತೀಯರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿದ್ದೇ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಗಮನದ ಬಳಿಕ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ, ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಏಕರೂಪತೆ ಇತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ 'ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದು' ಎನ್ನುವ ಐಕ್ಯತೆಯ ಮನೋಭಾವವೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಐಡೆಂಟಿಟಿ'ಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂಥದ್ದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಂತ ಬಲವಾದ, ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಸಮಾನವಾದ, ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಯಾವುದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಸೋಷಿಯಲ್ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಾದರೂ ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನೂ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಐಡೆಂಟಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ದೇಶದ ವಿಭಜಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಇತರೆ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಐಕ್ಯತಾ ಶಕ್ತಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಎಂಬಂತೆ ಡಾ.ವಿವೇಕ್ ಧಾರೇಶ್ವರ ಅವರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದ್ದ ಅಂಶವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಟ್ಯಾಗೋರ್ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿರುವ ಅವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗಿದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವೇಕ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದ್ದ ಏಕೈಕ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಅದು "ಧರ್ಮ" (ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆ), ಅದನ್ನವರು ಟ್ಯಾಗೋರ್ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಮೇಲೆ ಬಾಂಬ್ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ವಿಮಾನ ಪತನವಾಗಿ ಅದೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರೆ ಊರಿನ ಜನರೆಲ್ಲ ತಾವು ಯಾವ ಜಾತಿಯವರು, ಯಾವ ಧರ್ಮದವರು

ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡದೆ ಗಾಯಾಳುವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಓಡಿಬರುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷ ಎಂದರೆ ಬಿದ್ದವನು ತಮ್ಮ ಶತ್ರು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಜನ ಆರೈಕೆಯಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಜನರನ್ನೂ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ "ಆತಿಥ್ಯದ ಆದರ್ಶ". ಈ ಆದರ್ಶವೇ ಅಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗದಂತೆ ತಡೆದು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಧಾರೇಶ್ವರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಅವರು "ಧರ್ಮ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂತಹ ಪರಾಂಪರಾಗತ ಏಕತೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಡೆದು ಹಾಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ.

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು ತಾವು ಒಂದು ಎಂಬಂತೆ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದ ಏಕೈಕ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ಮಿತೆಯೇ ಧರ್ಮ. ಅಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ 'ಐಕ್ಯತೆ'ಯ ಗೀಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯುನಿಟಿ, ನೇಷನ್, ನೇಷನ್ ಸ್ಟೇಟ್, ಕಾನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಷನ್ ಎನ್ನುವ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳು ಐಕ್ಯತೆ ಬೆಳೆಸುವ ಇದೇ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಏಕೀಕೃತಗೊಳಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಶ್ವಾವಲೋಕನವೂ ಎರಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡಲು ಹಿಂದೂಹಕ್ಕಿನ ವಾದಿಗಳ ಏಕತೆಯ ಗೀಳು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳ ಬಹುತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ದೇಶದ ಭವ್ಯ ಭವಿಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಕಾಳಜಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತಾಂತರದ ಪರಂಪರೆ

ಮತಾಂತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಬಲ ವಾದ. ಈ ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಮತಾಂತರ ಆಧುನಿಕವಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹೊಸದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಮತಾಂತರದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಅದು

ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶೈವರು ಜೈನ, ಬೌದ್ಧರಾಗಿದ್ದು, ವೈದಿಕರ ವಿರುದ್ಧ 'ಸಿಡಿದೆದ್ದು' ಲಿಂಗಾಯತರಾಗಿದ್ದು ಅಂದರೆ ವಚನಕಾರರು ಹೊಸ ಧರ್ಮ ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಮತಾಂತರದ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಗುರು ದೀಕ್ಷೆ'ಯ ಮೂಲಕ ವಿವಿಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಸೇರಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ ಅವರು 'ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ' ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: "ಮತಾಂತರ ಹೊಸದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಂತರಿಕ ಮತಾಂತರ. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಆಗಿನ ವಿಶೇಷ ಏನೆಂದರೆ ಯಾರು ಯಾವಾಗ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೂ ಮರಳಿ ಮೂಲ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಿತ್ತು. 'ಮತಾಂತರ ಮೌಲ್ಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಚಿಂತನ–ಮಂಥನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಇದ್ದದ್ದು ಆಂತಕರಿಕವಾಗಿ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದು, ಅನೇಕ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದು, ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದದ್ದು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ನಮಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.... ಆದರೆ ಇದರ ವಿಕೃತ ರೂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಡಳಿತದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧ, ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡ, ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳು ಇದರ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು." (ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ, 2009)

ಎನ್. ಎಸ್ ಶಂಕರ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, "... ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಮತಾಂತರಗಳ ಚರಿತ್ರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳೂ – ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಸಿಖ್, ವೀರಶೈವ... ಜನ್ಮ ತಳೆದದ್ದೇ ಮತಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ." ಎಂದರೆ ಇವರು ಹೇಳುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಎಲ್ಲ 'ಧರ್ಮ'ಗಳೂ ವೈದಿಕರನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿವೆ. "ಬಸವಣ್ಣ ಆರಂಭಿಸಿದ ಚಳುವಳಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತು, ಮತಾಂತರಕ್ಕೊಳಗಾದರು," ಎನ್ನುವ

ರಾಜಶೇಖರ ಹತಗುಂದಿಯವರೂ ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮತಾಂತರ ನಮಗೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಕ್ರೈಸ್ತರು ಬರುವ ಮೊದಲು 2000 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದು ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕ, ವೀರಶೈವ, ಸಿಖ್ ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೇ?," (ಬಿ.ಎಲ್ ವೇಣು 92) ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. "ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನ ತಂದೆ ಜೈನಧರ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ," ಎನ್ನುವ ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್, ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಬಸವಣ್ಣನವರ ಚಳುವಳಿಯಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೀರಶೈವ-ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗಳೇ ಹೌದು," ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ. 41)

ಪಿಪಿ ಹೆಗ್ಡೆಯವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ: "ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ಬರುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ದೇಶದ ಒಳಗೆ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅನೈತಿಕ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದಿರಲೇ ಇಲ್ಲ," (ಅದೇ. 46) ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಆಂತರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನೂ ಮತಾಂತರವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವುಗಳಿದ್ದವು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಅವರು ಬೇಸತ್ತಿದ್ದರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಮತಾಂತರ ಒಂದೇ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಂಬಿದ್ದರು. ಮತಾಂತರ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಭಾರತದ ಕೆಳಜಾತಿ ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಸವರ್ಣೀಯರ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹೆಚ್ಚಳಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ದಲಿತರ ನಡುವೆ ಇರುವ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಕೊರತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ದಲಿತರು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ಸವರ್ಣೀಯರ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬೀಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ದಲಿತನ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆದರೆ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ದಲಿತರೂ ಅವನ ಪರ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದಲಿತರಂತೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿದೆ. ದೇಶದ ಯಾವುದೇ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮನ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆದರೆ ಇಡೀ

ದೇಶದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಅವನ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಎಸಗಲು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಜನ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದ: "ನೀವು ಬಲಹೀನರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದೀರಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ," ಎನ್ನುವ ಅವರು, "ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇರುವುದೊಂದೇ ಉತ್ತರ. ಹಳ್ಳಿಯ ಎರಡೇ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ, ಭಾರತದ ಇಡೀ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಮುದಾಯವೇ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಧೈರ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಎರಡು ಮನೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರ, ನಿರ್ಭಯ ಬದುಕು ಬಾಳುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂದೂ ಅವರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದರೆ, ಪಂಜಾಬಿನಿಂದ ಮದ್ರಾಸಿನವರೆಗೆ ಇಡೀ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸ್ತೋಮ ಅವನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಧಾವಿಸುವುದೆಂದು ಅವರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಅದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡಲು ಯಾರೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಮಗೆ ಯಾರೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಡಿಗಾಸಿನ ಸಹಾಯವೂ ನಿಮಗೆ ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ತಹಸೀಲ್ದಾರ್, ಪೊಲೀಸರು ಸವರ್ಣೀಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನೀವು ನಿಸ್ಸಹಾಯಕರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹಿಂದೂಗಳು ನಿಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯ ಎಸಗುತ್ತಾರೆ,"[19] ಎನ್ನುತ್ತಾ ದಲಿತರ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಕೊರತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದಲಿತರ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೇ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ನೀವು ಬೇರೊಂದು ಸಮಾಜದೊಡನೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಆಚೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಲ ಸಂಪದಾನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಸಕ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ನಿಮಗೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಶಕ್ತಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ನೀವು ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗಳು ಇದೇ ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ." (ಅದೇ 115)

ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ದಲಿತರ ಘನತೆಯ ಬದುಕು ಮಣ್ಣು ಪಾಲಾಗಿದೆ. ಹಾಳಾದ ಘನತೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ

ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ: "ಈ ಸಜ್ಜಾಸ್ಪದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕಾದರೆ, ಕೊಳಕನ್ನು ತೊಳೆದು ನಮ್ಮ ಅಮೂಲ್ಯ ಜೀವದ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ನಮಗಿರುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ. ಈ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದು, ನಿಮ್ಮನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟು ಕಳಚಿ ಒಗೆಯುವುದು," (ಅದೇ 116) ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಮತಾಂತರ ದಲಿತರ ಬದುಕಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ನೀಡುತ್ತದೆ: "ಎಲ್ಲಿಯವರಗೆ ನಾವು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುಷ್ಠರೋಗಿಯಂತೆ ಕಾಣಲು ಕಲಿಸುವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮನದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುವ ತಾರತಮ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಳಿಸಿಹೋಗಲಾರದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಧರ್ಮ ಪರಿವರ್ತನೆಯೊಂದೇ ಮದ್ದು." (ಅದೇ 116) ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಸಮಾನತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವೇಕೆ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿ ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕು? ಎನ್ನವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, "ನಮ್ಮ ಚಳವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಧಿಸುವುದಷ್ಟೇ. ಮತಾಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ." (117) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, "ಮತಾಂತರವೊಂದೇ ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ." (118) "ನಿರಂತರ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರವೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ" (119) "ಮತಾಂತರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ..." (120) – ಹೀಗೆ ಮತಾಂತರದಿಂದ ಒಟ್ಟಾರೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ಅವರ ಹಕ್ಕುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ; ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ದೂರವಾಗುತ್ತದೆ; ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಲ ಹೆಚ್ಚುವ ಮೂಲಕ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ನಿರಂತರ ಆನಂದವೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಿಲುವು.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಹೊರಹೋಗುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಪ್ರಚಾರಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಅಸತ್ಯ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮದ ಕಡೆಗಿನ ಯಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಂತಾಂತರವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ

ಬಹುತೇಕ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಲೇಖಕ, ಚಿಂತಕ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಮೌಢ್ಯಗಳು, ಮುಗ್ಧತೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದಾಳಿಕೋರತನ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕುಲದ ದಿಟ್ಟತನ, ಕೋಮುವಾದದ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಮತಾಂತರ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ಅಸಮಾನತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಲು ಬಯಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತಾಂತರವೊಂದು ಸಣ್ಣ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಚೋಮನೆಂಬ ಅಸಹಾಯಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಪಡುವ ಯಾತನೆಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ನೆಲದ ಆದಿಮನೂ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಒಡೆಯನೂ ಆದ ಚೋಮ ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಅಂಗೈ ಅಗಲದ ಭೂಮಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ವೈದಿಕ ಒಡೆಯನನ್ನು ಯಾಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ತನ್ನ ಆಸೆ ಈಡೇರಬಹುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅವನಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದೇ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಆಸೆ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯಮತವೊಂದು ಭೂಮಿಯಾಸೆ ತೋರಿಸಿ ಚೋಮನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದರೂ ಚೋಮ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ದೈವಗಳು ಹಾಗೂ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿದ್ದ ದುಡಿ. ಆದರೆ ಅವನೊಳಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟ ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಲೂ ಆತ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಕಷ್ಟು ತಳಮಳದ ನಂತರ ತಾನು ಪಾದ್ರಿಮತಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದೆಂದು ಚೋಮ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: "ಇನ್ನು ಬೇಡ, ಈ ಊರಿನ ದೇವರ ತಂಟೆಯೇ ಬೇಡ! ತನಿಗಿನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತ ದೇವರು! ಈಗ ಗುರುವನನ್ನು ಬೇಸಾಯಗಾರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ದೇವರು"[20] ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ. ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ. ಅವಳಿಗೂ ಸರಿ ಎನಿಸಿತು. ಬದುಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಅಪ್ಪನ ಉಳುವ ಆಸೆ ಈಡೇರುವುದಾದರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವಾದರೇನಂತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಿಲುವೂ ಆಗಿತ್ತು: "ನಾವಿನ್ನು ಪಾದ್ರಿಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೇನಂತೆ? ಆಗಲಾದರೂ ನಿನಗೆ ನೇಗಿಲಿನ ಯೋಗ ಬಂದೀತು" (ಅದೇ 112) ಎಂಬ ಆಸೆ ಅವಳದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಪಾದ್ರಿಮತ ಎನ್ನುವುದು

ಹೊಸ ಭರವಸೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. "ಎಲ್ಲರೂ ಕೈಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಆದಾದರೆ ಅದು," (ಅದೇ 112) ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತೇ ಇದನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಇತ್ತ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಭಯ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ಅವನು ಏನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ತನ್ನ ಭೂತ ಅದರ ಆಚರಣೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದ ಹೊಸದೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವನು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಅವನೊಳಗಿದ್ದ ಭೂತ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ: "ಚೋಮ, ಮೀಸೆ ಹಣ್ಣಾಗುವ ತನಕ ನನ್ನನ್ನು ನಂಬಿ ಬಂದು, ಈಗ ಸಾಯುವ ಮೂರು ದಿನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪಾದ್ರಿಯ ಹಿಂದೆ ಓಡುತ್ತೀಯೋ?" (ಅದೇ 112) ಎಂದು ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತ ಹೇಳಿದಂತೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಭಾಸವಾಯಿತು. ಚೋಮ ತನ್ನ ಉಳುವ ಆಸೆಗೋಸ್ಕರ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರವಾಗಲು ಬಯಸಿದರೂ ಅವನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆತನನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಜೀವನವಿಡೀ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಂಬಿ ಇನ್ನೇನು ಸಾಯುವ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದು ಸರಿಯೇ? ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆ ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸೆಳೆತ ಅವರನ್ನೂ ಕಾಡುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಎಂದರೆ, ಆಸೆ, ಆಮಿಷಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಬದುಕು ಹಸನಾಗುವುದೆಂದು ಬಯಸಿ ನಂಬಿ ಬಂದ ಮತವನ್ನು ತೊರೆದು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಂತೂ ಇಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಮತಾಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಜಾತಿಯ ಸಂಕೋಲೆ ಮತ್ತು ಬಡತನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಹೊಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಆಗದ, ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಿಡಲೊಲ್ಲದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಮತಾಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ ಅವರ ಕಥೆಗಳು ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇವರ ಕಥೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಕಥೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳು, ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬೊಳುವಾರು ಅವರ "ಅಂಕ" ಕತೆ ಮತಾಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಗ್ವಾದ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೊಳುವಾರರ ಕಥೆ ದಾಖಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರ, ಅದಕ್ಕೆ

ಒಳಗಾಗುವವರಿಗಿಂತ ಮತಾಂತರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರಿಗೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಕ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಮ್ಮಾಬಿಯ ಎರಡನೇ ಮಗ ರೆಹಮಾನ್ ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಣ್ಣನ ಹಿಯಾಳಿಕೆಗೆ, ಕೆಲಸ ಸಿಗದೆ ಕೆಲಸ ಕೊಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದವರ ಜತೆ ಹೋಗಿ 'ಜಾತಿಗೆಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ'.

ಇಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಾರರು ಮತಾಂತರವನ್ನೂ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯೆಂಬಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತಾಂತರವನ್ನು ಜನರು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಬಗೆ ಇದಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನೇ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೂಗಳೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿರುವ ಪದವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು, ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಕುಲಗೆಟ್ಟವರು' ಎಂಬಂತೆಯೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಧರ್ಮಾಂತರವನ್ನೂ ಜಾತಿಗೆಟ್ಟವನು ಎಂದು ಬಳಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ನಡೆಸುವ ಮತಾಂತರದ ಹಾದಿಯಲ್ಲೇ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಕ್ಕೆ 'ಮತಾಂತರ' ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ 'ಅಸತ್ಯ' ಮಾರ್ಗದಿಂದ 'ಸತ್ಯ' ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳು ಎಂದು ನಂಬಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿ ತಮ್ಮ 'ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಪರ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಯಥಾವತ್ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ತಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಹಿಂದೂ' ಸಮುದಾಯದ ಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬೊಳುವಾರರ ಅಂಕ ಇಸ್ಲಾಮಿನಿಂದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೂ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ರೆಹಮಾನ್ ಹಿಂದೂ ರಮೇಶನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬಳಿಕ ಕಾಯಿಲೆ ಬಂದು ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ. ಅಮ್ಮನಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಅವನನ್ನು ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿದವರೇ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಗ ಕಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದು ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಸೇರಿರುವುದು ಹೇಗೋ ತಾಯಿ ಉಮ್ಮಾಬಿಗೆ ತಿಳಿದು ಮಂಗಳೂರಿನ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಓಡೋಡಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಗನನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇವಳು, ಮುಸ್ಲಿಂ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಮಗನಿರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಯಾರೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ: "ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಸ್ಟ್ಯಾಫ್ ರೂಮ್ ಸಿಗ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸು,"[21] ಎನ್ನುವಂತಹ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ತಾನು ಧರಿಸಿರುವ ಬುರ್ಖಾದಿಂದಲೇ ತನಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದರಿತ ಉಮ್ಮಾಬಿ ಅದನ್ನು ಕಳಚಿ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದುಕಡೆ ತಾಯಿ ತನ್ನ 'ಜಾತಿಗೆಟ್ಟ' ಮಗನನ್ನು ಕಾಣಲು ಪರದಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವನ ಜೀವಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ, ಇತ್ತ, ರೆಹಮಾನ್‌ನನ್ನು ರಮೇಶನಾಗಿಸಿದ ಕೆಲವರು, "ನಿಮ್ಮ ರಾಮಾಯಣವೆಲ್ಲ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲೇ ಇರ್ಲಿ ಭಟ್ರೇ. ಒಂದೇ ಮಾತ್ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ನೋಡುವ; ಆ ಹುಡುಗನ ಹೆಣದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಲೀಗಲ್ ಕ್ಲೈಮ್ ಉಂಟಾ, ಇಲ್ವಾ," (ಅದೇ 97) ಎಂದು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅವನ ಹೆಣದ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಮೇಶ್ ಬದುಕಲಿ ಎಂದು ಆಶಿಸಿದರೂ ಅದೂ ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಸದಾಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ: "ಸ್ವಾಮಿಗಳನ್ನು ಕಟಕಟೆಗೆ ಹತ್ತಿಸಿದ್ರೆ ಹೆಣ ನಿಮ್ಮದೇ ಸರಳರಾಯರೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಡೌಟು ಇಲ್ಲ. ಅದ್ರೆ ಇಂಥ ಕೇಸಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಹುಡುಗನ ತಾಯಿ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕ್ಕೊಂಡು ಮಗನ ಹೆಣ ಕೊಡಿ ಅಂತ ಬೇಡುವಾಗ ನಾವೆಲ್ಲ ಕಾನೂನು ಕೋಟ್ ಮಾಡ್ತಾ ಹೋದ್ರೆ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಸಿಂಪಥಿ ಕೂಡ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಹುಡುಗ ಸಾಯದೆ ಇರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಗುಣವಾದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗೊಂಡು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿಬಿಡಿ. ಅನಂತ್ರ ಹೀಗೇನಾದ್ರೂ ಆದ್ರೆ ಹೆಂಡ್ತಿ ಕಡೆಯಿಂದ ಕ್ಲೈಮ್ ಮಾಡುವುದು ಸುಲಭ." (ಅದೇ 97) ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಮತಾಂತರ ಕೂಡ ಇವರ ವ್ಯವಹಾರದ ಭಾಗವಷ್ಟೆ. ಗುಂಡಣ್ಣ ಶೆಟ್ಟರು ಆದಂ ಸಾಹುಕಾರರ ಬಳಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ಷೀಕರಿಸುತ್ತದೆ: "ಹ್ಯಾಗಾದ್ರೂ ಆ ಹುಡುಗನನ್ನು ಈಗ ಸಾಯ್ಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಡ್ಬಾರ್ದು ಸಾಹುಕಾರ್ರೆ. ಈಗ ನಮ್ಗೆ ಸೀಜನ್ನು; ಸುಮ್ಮನೇ ಗಲಾಟೆಯಾದ್ರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೇ ಲುಕ್ಸಾನು ನೋಡಿ." (ಅದೇ 101)

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯ ಗುಂಪಿನಲ್ಲೂ ಅದೇ ಕಥೆ: "ಆ ಜಾತಿಗೆಟ್ಟ ಕಾಪರ್‌ನ ಹತ್ರ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಇವಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ಯಾರೂ? ನಾವೆಲ್ಲ ಇರುವುದು ರೋಮ ಗೀಸಲಿಕ್ಕಾ," (ಅದೇ 104) ಎಂದು ಜಮಾತಿನ ಸ್ಪೆಷನ್ ಕಮಿಟಿಯ ಪ್ರೆಸಿಡೆಂಟರು ಉಮ್ಮಾಬಿ ಮೇಲೆ ಅಬ್ಬರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿಗೆ ಮಗನ ಚಿಂತೆಯಾದರೆ ಇವರಿಗೆ ಇವರ ಧರ್ಮದ ಚಿಂತೆ. ಆದರೆ ಉಮ್ಮಾಬಿಗೆ ಅವಳ ಬದುಕಿನದೇ ಚಿಂತೆ. ತನ್ನ ಮಗ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿ ಉಪವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬದುಕಿದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ಆಶಯ. ಹಾಜಿಯವರಿಗೆ ಉಮ್ಮಾಬಿ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ ದಂಗು ಬಡಿಸುತ್ತದೆ: "ನನ್ಗೆ ಎರಡು ಪಾವು ಅಕ್ಕಿಗೆ ದುಡ್ಡು ಕಳಿಸುವ ದೊಡ್ಡವನ ಮಾತು ಕೇಳ್ಬೇಕಾ? ಅಥ್ವಾ ನಿಮ್ಮ ಮಾತು

ಕೇಳ್ಕೊಂಡು ಸಣ್ಣವನನ್ನು ಕರ್‍ಕೊಂಡು ಬಂದು ಉಪವಾಸ ಸಾಯ್ಬೇಕಾ?." (ಅದೇ 104) ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬದುಕೇ ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಥೆಗಾರರು ಉಮ್ಮಾಬಿಯ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇವೇಳೆ, ಧರ್ಮ, ಮತಾಂತರ ಇವೆಲ್ಲ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿದವರ ರಾಜಕೀಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಮುಂದಿಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ದೋಷವನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಪತ್ತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ, "ಈಗ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವವರು 'ಸಂಚಿ'ನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯ ಸಂಚಿನ ಭಾಗವಾಗಿ 'ನಮ್ಮ' ಸಮಾಜವನ್ನು 'ಒಡೆದು' ಆಳಲು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಂದು ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ."[22] ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಹೇಳುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ 'ಕಾನ್‌ಸ್ಪಿರೆಸಿ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಹಿಂದೂ ಒಂದು ಅಜೆಂಡಾ ಇದೆ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುವ ರೂಢಿಯೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಒಟ್ಟೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದು, ಇದನ್ನು ಕೆ.ವಿಎನ್ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವರು ಅದನ್ನು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಅಜೆಂಡಾ ಇಲ್ಲವೇ ಹುನ್ನಾರ ಏನು ಎನ್ನುವತ್ತಲೇ 'ಸಂಚಿನ ಮಾದರಿ' ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ನಿಜವಾದ ಚರ್ಚೆಯ ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಯಾಕೆಂದರೆ, ದಲಿತರು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ತಮ್ಮ ಸಂಖ್ಯಾಬಲ ಕುಗ್ಗಿ ತಾವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಅವರದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧಿಸುವ 'ಹುನ್ನಾರ'ವನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಮತಾಂತರವನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಡೆದು ಇಬ್ಭಾಗ ಮಾಡುವುದೇ ಅವರ ಗುರಿ. ಆ 'ಹುನ್ನಾರ'ದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾ ನಿಷೇಧ ಕಾಯಿದೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳ ಕುರಿತು ಹಿಂದೂಪರವಾದಿಗಳು ಆರೋಪ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಾದಗಳು ಇದೇ 'ಸಂಚಿನ ಮಾದರಿ'

ವಿವರಣೆಗಳೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಹುನ್ನಾರ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆ ಮತಾಂತರದ ಹಿಂದೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳಿಗಿರುವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೂ ಹಿಂದೂಪರ ಚಿಂತಕರ ಆತಂಕವನ್ನೂ ಮರೆಮಾಚಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಉಲ್ಬಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತು ತಪ್ಪು ತಪ್ಪಾಗಿ ಸಂಕಥನ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರದ ಭಾಗ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೈದ್ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸರಿ ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯೇ ಒಂದು ಸಂಚು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಚಿಂತಕರು ಈ ಸಂಚಿನ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಸೇರಿದಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ಕಾನ್ಸ್ಪಿರೆಸಿ ಮಾದರಿ' ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

"ಯಾವುದೇ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಾಮೂಹಿಕ ಚಲನೆಯ ಹಿಂದೆ ಹಲವು ಒತ್ತಡಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಚಾರವಿರಬಹುದು; ಪ್ರೇರಣೆ ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಮತ್ತಾವುದೇ ಕಟ್ಟು ಇರಬಹುದು," (ಅದೇ 38) ಎನ್ನುವ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಸಾಮೂಹಿಕ ಚಲನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಇಂಡಿಯಾದ ದಲಿತರು ಇಲ್ಲವೇ ಅವರಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಗುಂಪು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುವ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆ ನಿರ್ಣಯದ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಇರಾದೆ ಇದೆ," (ಅದೇ 38) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರಿಗೆ ಈ ಇರಾದೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವವರ ಇರಾದೆ ಇದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರೈಸ್ತರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರೆ ಅದು ಹಿಂದೂಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವುದು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಗುರಿ ಏನಿದ್ದರೂ ಸೈತಾನನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಏಸುವಿನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬಂತೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳನ್ನೇ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಪ್ರಕಾರ, "ಮತಾಂತರ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ನಾವು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾದರಿಯ

ಪರಿಣಾಮವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವ' ನೆಲೆಗಳಿಗಿಂತ 'ಹೊರಗಿಡುವ' ನೆಲೆಗಳು ಬಲಶಾಲಿಗಳಾಗಿವೆ." (ಅದೇ 39) ಅಲ್ಲದೆ, "ಮತಾಂತರವೆಂಬುದು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ತಮ್ಮ 'ಅಂಚಿನ ಸಮಾಜದ' ನಿರ್ಗತಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದೆ." (ಅದೇ 39) ಇಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿರುವುದು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರ ಕಾರಣಗಳು. ಆದರೆ ಇವು ಮತಾಂತರ ನಡೆಸುವವರ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಪ್ರಚಾರಕ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ನಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಮತಾಂತರ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮೀಯ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು, ಹಿಂದಿನ ಮತಾಂತರಕ್ಕೂ ಇಂದಿನ ಮತಾಂತರಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ: "ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮತಾಂತರಗಳ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ ಈಗಿನ ಮತಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನನ ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಈ ಮಾದರಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ." (ಅದೇ 39–40) ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್ ಅವರು ಮತಾಂತರದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾಯಕನನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸಿದರೆ ಅವನ ಹಿಂಬಾಲಕರು ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತಾಂತರದ ತಂತ್ರವೇ ಹೊರತು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ತಂತ್ರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೆ ದಲಿತನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಕೊಡುವ ಆಮಿಷ ತೋರಿಸಿ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ ತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಅದೇ ದಲಿತನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದ್ಯೋಗ ಕೊಡಿಸುವ ಆಮಿಷ ತೋರಿಸುವುದು ಈ ಕಾಲದ ಸೂಕ್ತ ತಂತ್ರವಾಗಬಹುದು. ತಂತ್ರಗಳು ಬದಲಾದರೂ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವವರ (ಕ್ರೈಸ್ತರು ಇಲ್ಲವೇ ಮುಸ್ಲಿಮರು) ಗುರಿ ಇಲ್ಲವೇ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತಾಂತರವೆಂಬ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಒಂದೆಯೇ?

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾ ಪ್ರಕಾರ, "ಧರ್ಮ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದು, ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೇ ಅನನ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಒಟ್ಟೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು,"[23] ಆಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವಂತೆ, "ಪಾಪಕಾರ್ಯದಿಂದ ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವುದು; ದೇವರ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವುದು" ಧರ್ಮ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಸತ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ' ಹೀದನ್‌ಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಮತಾಂತರವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಡೆವಿಲ್ ಅನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರಾಗಿ ಅಸತ್ಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ನರಕಸದೃಶ ಬದುಕನ್ನು ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಜನರನ್ನು ಸತ್ಯದೇವನಾಗಿರುವ ಏಸುವಿನ 'ಸತ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ' ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕನ್ವರ್ಷನ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ಹೊಂದಲೇಬೇಕಾದ ವಿಶ್ವಾವಲೋಕನ. ಈ ವಿಶ್ವಾವಲೋಕನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಏಕದೇವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದು. ಜಗತ್ತಿನ ಸಕಲವನ್ನೂ ದೇವರನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂವಾದವನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದರೆ ಆತನ ಒಟ್ಟೂ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಬದಲಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ಹಿಂದೆ ಆತ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪೂಜೆ, ಪುನಸ್ಕಾರ, ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನಂಬಿದ್ದ ದೈವಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ಮುಂದಿಡುವ ಮತಾಂತರದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಯಾವೂ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಮತಾಂತರ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ವರ್ಷನ್‌ಗೂ ಭಾರತೀಯ ಇಲ್ಲವೇ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತಾಂತರಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಉಲ್ಬಣಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕ್ರೈಸ್ತ ಪ್ರಚಾರಕ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್, ಸಂವಿಧಾನ ರಚನಾ ಮಂಡಳಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ಕ್ರೈಸ್ತರು ನಂಬಿರುವ 'ರಿಲಿಜನ್' ಕನ್ನಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್ ಮತ್ತಿತರರು ಹೇಳುವ 'ಮತಾಂತರ' ಇವರ ಯೋಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಯಾವ ಮತಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಇವರು ಸತ್ಯ ಅಸತ್ಯದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪಲ್ಲಟ, ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚೆ ನಿರರ್ಥಕ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಬದಲು, ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿತೋ ಆ ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ವಾದ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುವುದು ಸಹಜ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತರ ನಡುವೆ ಮತಾಂತರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಎದುರಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು, ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಹಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಕ್ರೈಸ್ತರಿದ್ದಾರೆ. 'ಮತಾಂತರ ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರವರ ಮತ ಅವರಿಗೇ ದೊಡ್ಡದು' ಎನ್ನುವ ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇರುವುದೇ ಈ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ವಿಷಯ ಸಮಾನವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಅವರಿಗೇ ಒಂದು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು, ಇವರಿಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದಾದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದು ಸಹಮತದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ವರ್ಷನ್' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ವಿರುದ್ಧ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಟ್ಟು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಿಂತ (ವಸ್ತುಪಾತಳಿ) ಅದರ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ (ವಿಷಯಪಾತಳಿ) ಸಮಸ್ಯೆ/ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಉಲ್ಬಣಗೊಳಿಸಿದೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಕಾರಣ ಅವರ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ'. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯಧರ್ಮದ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ 'ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯಧರ್ಮ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇರುವುದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ ಅದು ಏಸುಮಾರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರಿಗೂ (ಅದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಸಿರುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರಿಗೂ) 'ಪರಂಪರಾಗತ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳು, ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ಮೋಕ್ಷದ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ' ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ಹಿಂದೂಗಳ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ನಡುವೆ ಅಜಗತಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಒಬ್ಬರ 'ಸತ್ಯದ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಸೋಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅನುಭವದ ಭಿನ್ನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ರಿಲಿಜನ್, ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಕೋಮುವಾದ, ಮತಾಂತರ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು

ಶಮನಗೊಳಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಾದ ಮತ್ತು ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ.

3.4. ಮತಾಂತರದ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವರೂಪ

ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ಯ'ದ ಆಚೆಗೆ ಹಲವು ಲೌಕಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಮತಾಂತರದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಮತಾಂತರ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಾಂತರ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಮತಾಂತರಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಬಡವರನ್ನು, ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು, ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಗುರಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತಪ್ರಚಾರಕರು ಅವರಿಗೆ ಹಣದ ಆಮಿಷ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಆಮಿಷ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಭದ್ರತೆಯ ಆಮಿಷ ಒಡ್ಡಿ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಶದ ನೂರಾರು ಕೊಳೆಗೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದು, ಬದುಕಲು ಯಾರ ನೆರವೂ ದೊರೆಯದೆ ತೊಳಲಾಡುವ ಜನರಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಆಸರೆ ಒದಗಿಸುವ ಭರವಸೆ ಜೀವಸೆಲೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಮತಾಂತರವನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಅವರ ಆಮಿಷಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಅಪಮಾನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ನೊಂದ ಜೀವಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಬದುಕು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸ ಭರವಸೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗದ ಭರವಸೆಯೂ ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇವರಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳ ಈ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎದುರಾಗಿವೆ. ಒಂದು, ಜನರ ಅಮಾಯಕತೆ, ಬಡತನ, ಹಸಿವು, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಆಮಿಷಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ

ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಾನೂನಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗ, ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಘನತೆಯಿಂದ ಬದುಕಲು ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಸಿಯಲಾಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಮೂಲಸೌಕರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಬಡತನದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇಯುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಜನರ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿದ್ದು, ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರದಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ತಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇವರು ನೀಡುವ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಮತಾಂತರ. ಘನತೆಯ ಬದುಕು ಸಿಗುವುದಾದರೆ, ಉದ್ಯೋಗದ ಭದ್ರತೆ ದೊರೆಯುವುದಾದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಸಿಗುವುದಾದರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವಾದರೇನು? ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಗೌರವದಿಂದ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ನೀಡುವ ಧರ್ಮವೇ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕೆಳಜಾತಿಯ, ಕೆಳವರ್ಗದ, ಹಿಂದುಳಿದ ಜನರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇದು ಬಲವಂತದಿಂದ ಇಲ್ಲವೇ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಜನರಿಗೆ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಬಾರದು. ಜನರೇ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿ ಮತಾಂತರಗೊಂಡರೆ ಅದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ. ಅದು ಅವರ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ, ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವಿನ ಆಮಿಷಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಬದಲಿಗೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮದ ಬಲೆ ಹೆಣೆದು ಹಿಂದೂ ಯುವತಿಯರನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆರೋಪ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು 'ಲವ್ ಜಿಹಾದ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತವೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಕಾರ, "ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ನಡೆ, ನುಡಿಯ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯ ಯುವತಿಯನ್ನು ಮರಳು ಮಾಡಿ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿ ಮದುವೆಗೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಮದುವೆಯಾದ ಬಳಿಕ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯಳಾಗಿದ್ದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು (ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕನ ಹೆಂಡತಿ) ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ

ಮೂಲಕ ಪ್ರೀತಿಯ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯ ಯುವತಿಯರನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಲವ್ ಜಿಹಾದ್," ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

2009ರ ಬಳಿಕ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದ ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಎನ್ನುವ ಪದ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಹಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಪತ್ತೆಯಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಕೇರಳದ ಹಾದಿಯಾ (ಮೊದಲ ಹೆಸರು ಅಖಿಲಾ ಅಶೋಕನ್) ಪ್ರಕರಣ. ಕೇರಳದ ಕೊಟ್ಟಾಯಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವೈಕೋಮ್ ತಾಲೂಕಿನ ಹೋಮಿಯೋಪತಿ ಮೆಡಿಕಲ್ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯಾಗಿದ್ದವಳು ಅಖಿಲಾ ಅಶೋಕನ್. 2016ರ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಕೇರಳ ಹೈಕೋರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣ ದಾಖಲಿಸಿದ ಕೆ.ಎಂ ಅಶೋಕನ್, ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡುವಂತೆ ಮನವಿ ಮಾಡಿದರು. ಜನವರಿ 6, 2016ರಂದು ಹಿಜಬ್ ಧರಿಸಿ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಹೊರಟ ಅಖಿಲಾ, ಮತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ವಾಪಸ್ಸಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಳಿಕ ಪಾಪುಲರ್ ಫ್ರಂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಿಳಾ ವಿಭಾಗವಾದ ನ್ಯಾಷನಲ್ ವಿಮೆನ್ಸ್ ಫ್ರಂಟ್‌ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷೆಯಾಗಿದ್ದ ಎ.ಎಸ್ ಝೈನಬಾ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಅಖಿಲಾ ವಾಸವಿದ್ದರು. ಬಳಿಕ ಅಖಿಲಾಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕ ಶಫೀನ್ ಜೆಹಾನ್ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. 'ಮಗಳ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಅವರ ಪೋಷಕರು ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ತನ್ನ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದ್ದ ಹಾದಿಯಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಳು. ಬಳಿಕ ಪ್ರಕರಣದ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸಿದ ಕೇರಳ ಹೈಕೋರ್ಟ್, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ತನಿಖಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವರದಿ ಆಧರಿಸಿ ಹಾದಿಯಾಳ ಮದುವೆ ಅಸಿಂಧು ಎಂದು 2017ರ ಮೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ್ಪು ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಬಳಿಕ ಹಾದಿಯಾಳನ್ನು ತಂದೆ ಅಶೋಕನ್ ಅವರ ಸುಪರ್ದಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಶಫೀನ್ ಜಹಾನ್ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ವಯಸ್ಕಳಾಗಿರುವ ಹಾದಿಯಾಳನ್ನು ಕಾಲೇಜು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವಳು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶ ಅವಳಿಗೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕೋರಿದ್ದರು. 2018ರ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ್ಪು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್, ಕೇರಳ ಹೈಕೋರ್ಟ್ ತೀರ್ಪನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಹಾದಿಯಾಳ ಮದುವೆಯನ್ನು ಊರ್ಜಿತಗೊಳಿಸಿತು. ಈ ಪ್ರಕರಣ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುವಂತಾಯಿತು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವರದಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಸರಕಾರ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. 2010ರಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಮಹಿಳೆಯರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿರುವುದು ಪತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಂಡವರಲ್ಲ ಎಂದು ಸರಕಾರ ಹೇಳಿತ್ತು. ಇಂಥ ಹಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳು ವರದಿಯಾದ ಬಳಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ತನಿಖೆ ಮಾಡಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ತನಿಖಾ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್ ಸೂಚಿಸಿತು. ಬಳಿಕ ತನಿಖೆ ಕೈಗೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ತನಿಖಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ "ಸಾಂಘಿಕ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಯೋಜನೆ" ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ ದೇಶದೆಲ್ಲೆಡೆ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆ ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇದರ ಬೆನ್ನಲ್ಲೇ ಮತಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡವೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ, ಬಲಪಂಥೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡವರನ್ನು ವಾಪಸ್ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರೆತರಲು 'ಘರ್ ವಾಪ್ಸಿ' ಎನ್ನುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡವು. ಇದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶದ ವಿವಿಧೆಡೆ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ಮರಳಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರೆತರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕ ವಿರೋಧವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಮರು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು ಸ್ವ-ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮರಳುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಇವರನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಆಮಿಷವೊಡ್ಡಿ ಮರುಮತಾಂತರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಟೀಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಆಮಿಷ, ಆಸರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತಾಂತರ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಲವ್ ಜಿಹಾದ್ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕೂಗು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಬಲಪಂಥೀಯವಾದಿಗಳು ಘರ್ ವಾಪ್ಸಿ ಎನ್ನುವ ಯೋಜನೆ ಮೂಲಕ ಮತಾಂತರಗೊಂಡವರನ್ನು 'ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ' ಕರೆ ತರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತದ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

* * *

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ:

---

1 *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 45 (1960-1993). Government of India, New Delhi: Publications Division. P. 320

2 *Christianity Today*. 1999. 'Protecting the Right to Convert' in *Christianity Today*, p. 28

3 Kim, Sebastian. 2003. *In Search of Identity: Debates on Religious Conversions in India*, New Delhi: Oxford University Press. p. 79

4 Lach, Donald F. 1965. *Asia in the Making of Europe, Vol I: The Century of Discovery*, Chicago: The University of Chicago Press. p. 239-40

5 Grafe, Hugald. 1972. 'Hindu Apologetics at the Beginning of the Protestant Mission Era in India' in the *Indian Church History Review*, p. 59

6 Dow, Alexander. 1768. 'A Dissertation Concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos' in P J Marshall (ed) (1970), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press. p. 110

7 Kitzan, Lawrence. 1970. 'The London Missionary Society and the Problem of Conversion in India and China, 1804-1834' in *Canadian Journal of History*. p. 31

8 Buyers, Reverend William. 1840. *Letters on India: With Special Reference to the Spread of Christianity*, London: John Snow. p. viii

9 Ziegenbalg, Bartholomeus. 1719. *Thirty Four Conferences between the Danish Missionaries and the Malabarian Bramans …in the East Indies, Concerning the Truth of the Christian Religion*, London: Trans by Philipps. p. 4-5

10 Young, Richard Fox. 1981. *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Vienna, Publications of the De Nobili Research Library. p. 123

11 Raghavan Iyer (ed), 1986.*The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, Vol I, Oxford: Clarendon Press. p. 536

12 Radhakrishnan, Sarvepalli. 1969. *Radhakrishnan Reader: An Anthology*, P Nagaraja Rao, K Gopalaswami and S Ramakrishnan (eds), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan. p. 131

13 Swami Vivekananda. 1963. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Kolkata: Volume II, Advaita Ashrama. p. 365

14 ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ, ಸಂ. 2009. *ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ*. ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

15 ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಸಿ.ಜಿ, ಚೆಸರಾ, ಸಂ. 2009. *ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ*. ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಂಚಲನ. ಪು. 124

16 Buyers, Reverend William. 1840. *Letters on India: With Special Reference to the Spread of Christianity*, London: John Snow. p. viii

17. ಇದು ನಿಜವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಸತ್ಯಧರ್ಮ. ಈ ಸತ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯ, ಹೀದನ್‌ಗಳನ್ನು ಸತ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ಮೂಲಗುಣ' ಇದಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆ ಹರಡುವ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಅವರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

18. ಹೌದು! ಇದು ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಎಂದರೆ ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದನ್ನೇ ಚಿಂತಕರು 'ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆ

ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನೇ ಕಡಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಎಚ್ಚರ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ತಿಳಿವು ಅವರನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಅದಮ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಹೊಂದಿರುವ ಇವರು, ಆ ಬಹುತ್ವ ಕಾಪಾಡಲು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲ ಏಕೀಕೃತ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ರಿಲಿಜನ್ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಪರಿಕರಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಕೂಡ ಒಂದು.

19 ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್. 2015. "ಮತಾಂತರ ಯಾಕೆ" *ಡಾ.ಬಿ. ಆರ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ.* ಸುಮಾ ಬಿ.ಯು. (ಸಂ.) ಎನ್.ಎಸ್ ಶಂಕರ್. (ಅನು.) ಗದಗ: ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ. ಪು. 114–115

20 ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ. 2015. *ಚೋಮನದುಡಿ* ಬೆಂಗಳೂರು: ಎಸ್‌ಬಿಎಸ್ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್ ಡಿಸ್ಟಿಬ್ಯೂಟರ್ಸ್. ಪುಟ 111–112

21 ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ. 2005. "ಅಂಕ" *ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ ಆಯ್ದ ಕಥೆಗಳು.* ಡಿ.ಕೆ ಶ್ಯಾಮಸುಂದರರಾವ್ (ಸಂ) ಬೆಂಗಳೂರು: ಕಾಮಧೇನು. ಪುಟ 91

22 ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. 2010. "ಮತಾಂತರ: ಚರ್ಚೆಗೆ ನೆರವಾಗಲು ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ". *ತೊಂಡುಮೇವು.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್ ಪು. 38

23 https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_conversion

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕು

ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕು

ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ

ಸಾರಾಂಶ

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ತಟಸ್ಥನೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೋಳ್ಳುವಾಗ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ 'ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ'ಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು ಅದೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ 'ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ.' ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಭಾರತದ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿದೆ. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಳ್ವಿಕೆ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಶ್ವಾವಲೋಕನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಗುಂಪು (ಹಿಂದೂಪರವಾದಿಗಳು) ವಾದಿಸುವಂತೆ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವನ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿದ್ದು, ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ತಿರುಳೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳಷ್ಟೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಲೀ, ಮತ್ತೊಂದು ಕನಿಷ್ಠವಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತಾವುದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಅನಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಪ್ಪಬೇಕು: ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಕ್ರೈಸ್ತರ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಸತ್ಯದೇವನ (ಏಸು) ಸಂದೇಶವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಇದೊಂದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೈಕ 'ಸತ್ಯಧರ್ಮ' (true religion) ವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದಾಗ ಇತರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ತಾರ್ಕಿಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ' ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಅಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳು (false religions). ಹೀಗಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮದಿಂದ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಒಂದು, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಒಂದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೈಕ

ಸತ್ಯ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಮಾನ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಥವಾ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಥರಹದ್ದೇ ಒಂದು ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ದೃಢಪಡಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಮಾನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್‌ಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದರೆ ಡೆವಿಲ್‌ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯದೇವನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶಿಸಲೇಬೇಕು. ಆಗ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಾಟಸ್ಥ್ಯ ನೀತಿಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೂಪರ ವಾದಿಗಳು ಬೇಡಿಕೆ ಇಟ್ಟಾಗ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಹೊರಟರೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮೀಯರ ಹಕ್ಕಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸರಕಾರಗಳು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮಗಳ ತಟಸ್ಥತೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವಿಧ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎನ್ನುವ ಪದ ಭಾರತದ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದ. ಬಹುತೇಕ ಚರ್ಚಾಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಪದಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್, ಕಮ್ಯುನಲ್, ರಿಲಿಜನ್, ಕನ್ವರ್ಷನ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಭಾರತದ ಒಟ್ಟೂ ರಾಜಕಾರಣ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಸುತ್ತಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ, ಮತಾಂತರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರಗಳ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್/ಜಾತ್ಯತೀತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಭಾಷೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಇದು ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದು.

ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಭಾರತಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ (tolerance) ಮಾತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ತಟಸ್ಥನೀತಿಯ ಪಾಲನೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ತಟಸ್ಥನೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೋಳ್ಳುವಾಗ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ 'ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ'ಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಇಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮದ ಕಲಹಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದವನ್ನು ಎದುರಾಳಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು 'ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ'ವನ್ನು ಪೂಷೀಸುತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದೆ ಅಲ್ಲದೆ 'ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ' ಯೋಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಲಹದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳು ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸಿವೆ: ಭಾರತಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇಕೆಂಬುದು ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಅಥವಾ 'ಹಿಂದುತ್ವ' ಪ್ರತಿಪಾದಕರ ಬೇಡಿಕೆ; ಧರ್ಮದ ಬಹುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಇವೆ ಎಂದು ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟ್ ವಿರೋಧಿ ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು (ಮತ್ತು ಇತರೆ ಸಮುದಾಯದವರು) ಜಾತ್ಯತೀತ ಕಾನೂನಿನ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದು

ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಈ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು 'ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರಾವ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ನಾಗರಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರದಿಪಾದಿಸಿದ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮದ ತಟಸ್ಥ ನೀತಿಯು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಲುವು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಮತೊಂದೆಡೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ವಿರೋಧಿಗಳಿದ್ದಾರೆ: ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥ ನೀತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಇರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆಯೇ ಇವರ ಮೂಲ ತತ್ವ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸತ್ಯದ ಅಪೂರ್ಣ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾನ. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಸಮರ್ಥಕರಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಗುರುತರವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ: ಹಿಂದೂವಾದವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಿಷ್ಣುವಾದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ರಿಲಿಜನ್ನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಬಾರದು. ಓರ್ವ ಹಿಂದುತ್ವದ ವಕ್ತಾರರು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಗಿಂತ ಹಿಂದೂ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಧ್ವನಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಜನರೊಂದಿಗಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಹಿಂದೂ ಆಳ್ವಿಕೆಗಾರರು 'ಸರ್ವಪಂಥ ಸಮಭಾವ'ದ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಎಲ್ಲಾ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಅಥವ ಆ ಆರಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಗೌರವ ನೀಡುವ' ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ.

ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟ್ ವಿರೋಧಿ ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುವ ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ನೀತಿ ಹೀಗಿದೆ: "ಜನಾಂಗೀಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಣ್ಣಗುಂಪಾಗಿರುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು, ನೌಕರಶಾಹಿಗಳು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೇ ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ನಾಗರಿಕರ ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, symbolism ಮತ್ತು ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಥಿಯಾಲಜಿಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇದು ಸಕಾಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಿಂದೂಗಳು, ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಬೌದ್ಧರು ಮತ್ತು ಸಿಖ್ಖರು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಶೋಕಿಯಿಂದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಹಿಂದೂ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಬುದ್ಧಿಸಂ ಅಥವಾ ಸಿಖ್ಖಿಸಂನಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಶಿಸಲೂ ಇದು ಸಕಾಲ."[1] ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಭಿನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬದುಕಬಹುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಜಾತ್ಯತೀತ ವಿರೋಧಿಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮುಖ್ಯತತ್ವವೊಂದರ ಸುತ್ತ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸುತ್ತುತ್ತಿವೆ. ಶಾಂತಿಯುತವಾದ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಬಹುತ್ವದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ತಟಸ್ಥತೆಯು ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆ ತತ್ವ.

ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಸಹಿಷ್ಣು, ಪ್ರಗತಿಪರ ಹಾಗೂ ಎಡಪಂಥೀಯ ಎಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಸಹಿಷ್ಣು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಬಲಪಂಥೀಯ ಎಂದೂ ಸಮೀಕರಿಸಬಾರದು. ಬದಲಾಗಿ, ಇವು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವೇ ಪರಿಹಾರವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಶಾಂತಿಯುತವಾದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಕೂಡ ಜನರು ತಮಗಿಷ್ಟ ಬಂದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತಮಗಿಷ್ಟ ಬಂದ ಯಾವುದೇ ದೇವರು(ಗಳ)ನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಸೀದಿ, ಚರ್ಚು, ಗುರುದ್ವಾರ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಲು ಅಥವಾ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜನರು ಒಂದೇ ದೇವರನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂರು ಅಥವಾ ಐದು ಸಾವಿರ ದೇವರುಗಳನ್ನು ನಂಬಲು ಅಥವಾ ದೇವರೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಳ್ಳಲೂ ಅನುವು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ

ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಸಂಘರ್ಷವಿರುವುದಾದರೂ ಯಾವುದಕ್ಕೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡದೇ ಇರದು.

ಮತಾಂತರದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಮೇಲೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಬೇಕೆಂದು 'ಹಿಂದುತ್ವ'ವು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂಗಳ ಪರಿವರ್ತನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕಾನೂನನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯು ಬಹಿಷ್ಕೃತ. ಹಿಂದುತ್ವವೇಕೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಷ್ಟು ಕಟುವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ? ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಇದೊಂದು ಮತಾಂಧರ ಚಳುವಳಿ ಆದರೆ ಉದಾರವಾದಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮತಾಂಧರಲ್ಲದ ಹಲವು ಹಿಂದೂಗಳು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಮೇಲಿನ ವಾದವು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆಬಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತನಗೆ ಶಾಸನ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಮತಾಂತರಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧೀಯವರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ನನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದು ಶಾಸನ ರೂಪಿಸುವಂತಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮದ – ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನೂ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ಉಡುಪು, ನಡವಳಿಕೆ, ಭಾಷೆ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಿಷನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶವೇ ಕಾರಣ." (ಹರಿಜನ, ನವೆಂಬರ್ 5, 1935) ಇಂದಿಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳು ಈ ನಿಲುವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಣಿಕ್ಯಮ್ ರಾಮಾಸ್ವಾಮಿಯವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಂತೆ: "ಒಂದು ಬಹುತ್ವದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೇವರೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಇತರರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಒಂದು ಗುಂಪು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಗುಂಪು ಅಸಹಜ ಊಹೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇತರರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಧೋರಣೆಯು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಹನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತವುಗಳಿಗೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಬಾರದು. ರಿಲೀಜನ್ನಿನ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹುಸಿ– ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಇತರ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಹಿಂದುತ್ವದ ಅಜೆಂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬಾರದೆಂಬುದು ಉಗ್ರ ಧರ್ಮಗಳ

ಅಜೆಂಡಾ ಆಗಿದೆ." (ರಾಮಸ್ವಾಮಿ, 2002) ಮತಾಂತರಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರವಾದವನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ವಿರೋಧಿಗಳು ಹಿಂದೂಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದುತ್ವವು ಹಿಂದೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರೆ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿಗೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ 'ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವ'ಕ್ಕಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು 'ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥನೀತಿ'ಯ ನಾರ್ಮೇಟಿವ್ ತತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರಿಲಿಜನ್ನಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲೇಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಇಂತಹ ಹಲವು ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇತರೆಡೆಗಳಂತೆಯೇ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವು: ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ? ಹೌದಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥತೆ ಎಂಬುದು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

4.1. ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಧಾರಗಳು

ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗಲೇ ಈ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೂ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂಗೋ ಪರಿವರ್ತಿಸುವಾಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಏಕರೂಪದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಯಿಸಂನಿಂದ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತೀಯಲ್ಲೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಒಂದು

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹೌದು ಎಂದೇ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಊಹೆಯು ಸುಳ್ಳೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲ್ನೋಟದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂಶೋಧಕರು ನೀಡಿರುವ ಯಾವುದೇ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಈ ಊಹೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯರೊಬ್ಬರು Historia Religionumನ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಪ್ರಚಲಿತ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರಿಲಿಜನ್ನೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇತರೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ 'ಗಾಡ್'ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರವಾದಿ ಅಥವ ಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಎಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕೂಡ ಅಧಿಕಾರವಾಣಿಯಾದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ." (ದಾಂಡೇಕರ್ 1971: 237) ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗಾಗಿ ತಜ್ಞರು ಬರೆದಿರುವ ಕೈಪಿಡಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ಮಿನಲ್ಲಿವೆ. ಇದು ಸ್ಥಾಪಕನನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ; ಪ್ರವಾದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಸೂತ್ರ (creed), ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥ, ಡಾಗ್ಮ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಗಳಿಲ್ಲ; ಇದು ಥಿಯಾಲಜಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಅಲ್ಲ; ಒಂದು ಏಕೈಕ ನೈತಿಕ ಸೂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ; ಮತ್ತು ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರವೂ ಅಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಅನನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಿಯುತವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥ ಅಥವಾ ಕೃತಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯಾದಾಗಿ ಇದು ಚರ್ಚಿನ ರೂಪದ ಯಾವುದೇ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದುದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಮಾನದಂಡದ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ ಅನ್ನು ಒಂದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಿಂದೂಗಳೆಂಬ ಜನರ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಇದ್ದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎಂಬುದು ಹಲವು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಒಂದು ಸಡಿಲ ಒಕ್ಕೂಟವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಏಕೈಕ ಧರ್ಮದ

ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಅಂಶವಾದರೂ ಯಾವುದು? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹಿಂದೂಯಿಸಂಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲಿನ್ಸ್ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಾಲಜಿ ಪಂಡಿತರು ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಸಂ ಬಗ್ಗೆ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಿರುವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಧರ್ಮದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರ ತಪ್ಪಿನ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ, ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ 'ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾಲಿನ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯ ಹಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ, ತಮಗೆ ವಿಷಯವು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸಲು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಆದರೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸೂಕ್ತ ವಾದಗಳನ್ನು ನೀಡದೆ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಊಹಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಪದೇ ಪದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಯೂ ಕೂಡ ಕೊನೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು 'ಧರ್ಮಗಳು' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಫಲವಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೇನೆಂದರೆ, ಧರ್ಮದ ಯಾವೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಯಾರು ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದವು ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಇಚ್ಚಿಸುವರೋ ಅವರೇ ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಊಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಬಳಿ ಸಮರ್ಪಕ ವಾದಗಳಿರಬೇಕು. ಆದರೆ, 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆ'ಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಕಥೆ ಅಥವಾ ವಾದವಿದೆ. ಅದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಕಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ ರೂಪ ಹೀಗಿದೆ: ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಇತ್ತು. ಅದು ಸತ್ಯವೂ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು (ಬೈಬಲ್) ಗಾಡ್ ಮಾನವ ಕುಲಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ (ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ) ದೈವತ್ವದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ

ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಿಗ್ರಹಾರಾದನೆ ಡೆವಿಲ್‌ನ (ಅಂದರೆ, ಸುಳ್ಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಆತನ ಅಧೀನ ಶಕ್ತಿಗಳು) ಪೂಜೆಗಳು ಮಾನವಕುಲವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಬ್ರಹಾಂ, ಐಸಾಕ್ ಮತ್ತು ಜೇಕಬ್‌ರೊಂದಿಗೆ ದೇವರು ಮಾತನಾಡಿ ಅವರ ಬುಡಕಟ್ಟನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವವರೆಗೆ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಈ ಕಥೆಯು ನಿಜವಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಅದರ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವಾಗ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಎ) ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮೇಲಿನ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಕಥೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಬಿ) ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

4.2. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಸಮಾಜ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವೆಂಬ 'ಮೌಲ್ಯದ' ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮೌಲ್ಯವು ಈ ಧರ್ಮಗಳು 'ವೈರಿ ಚಳುವಳಿಗಳು' ಎಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದ ನಿಜವನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧಿಸದೆಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತು ಈ ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟನೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಿವೆಯೋ ಆಗೆಲ್ಲಾ ಅವು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಧರ್ಮಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದೇ?

ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಫ್ರೆಂಚ್ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮತ್ತು ಶೋಧಕ ಫ್ರಾನ್‌ಕೋಂಯ್ಸ್ ಬರ್ನಿಯರ್ ತನ್ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ವೊಯೇಜ್'ನಲ್ಲಿ (1671: 149-50) ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಂದಿಗಿನ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಘ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೊಮ್ಮೆ ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ: ಶೀತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಈ ಆಚರಣೆಯು ಪಕ್ಕಾ ಮನುಷ್ಯರದೇ ಆವಿಷ್ಕಾರವಲ್ಲದೇ ಮತ್ತೇನಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಅವರು ನನಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟರು. ಅದೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ನಿಯಮವು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಾವೇನೂ ಸಾರುತ್ತಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ತಮಗೆಂದೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯರನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಿರಬಹುದು. ದೇವರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮದು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮದು ಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತ ಹಾಗೂ ಪಕ್ಕಾ ಆವಿಷ್ಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಲಾರರು.

ಹಿಂದೂಗಳು ವಿದೇಶಿಯರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯನ್ನು ತೋರಿದರೆಂದು ಆಲ್ಬೆರುನಿ ಹೇಳಿದರೂ, ವಿದೇಶಿಯರು ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರಕರೆಂದು ಹಿಂದೂಗಳೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ, ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮದವರೆಂಬಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳು ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮದು ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಅವರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂಗಳು ಸುಳ್ಳೆಂಬುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ವೈರಿಗಳಂತೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸದೆ ಸಹಜೀವನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದು ಹಿಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ತಾವು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳು ಅಥವಾ ವೈರಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಎಂಬ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟವು. ಪುನಃ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳ ನಡುವೆ ತಟಸ್ಥ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲ: ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ

ವೈರಿಗಳು, ಅಥವಾ ಅವೆರೆಡೂ ವೈರಿಗಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಎರಡು ಆಧಾರವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

4.3. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಎ) ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳ ಸತ್ಯದ ಸುತ್ತಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬಿ) 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅಸತ್ಯಗಳ' ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಗುಂಪುಗಳು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ: ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಜುಡಾಯಿಸಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ; ಪ್ರಾಚೀನ 'ಪೇಗನ್' ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಎರಡನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಒಂದೆಡೆ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳು ತಾವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾವು ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೆ ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಸತ್ಯದೇವನು ನೀಡಿದ ಏಕೈಕ ದೈವವಾಣಿಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ್ವಭೌಮನಾದ ಸತ್ಯದೇವನಿರುವನೆಂದೂ, ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲವೂ ಆತನ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಇವು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಬೈಬಲ್ಲಿನ ದೇವರಿಗೆ ಒಂದು ಯೋಜನೆ ಇದೆ, ಈ ವಿಶ್ವವು ಅವನ ಯೋಜನೆಯ ಸಾಕಾರರೂಪವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಯದೇವನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ನಿಜವಾದ ವಾಣಿಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಆ ದೈವೀ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶರಣಾಗತರಾಗುವ ಮೂಲಕವೇ ಮಾನವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಇತರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದರೆ ಸತ್ಯದೇವನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮಗಳು. ಅಥವಾ ವಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಡೆವಿಲ್‌ನನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವಂತಹವು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಮ್ಮಿನ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾದ ಬನಾರಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಒಡನಾಡಿದ ರೆವರೆಂಡ್ ಎಮ್.ಎ. ಶೇರಿಂಗ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: "(ಇಲ್ಲಿನ) ಹಿಂದೂವಿಗೆ ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ಮರುಳು. ಮತ್ತೂ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಆತನು ಉಸಿರಾಡುವ ಪ್ರಾಣವಾಯು. ಅದು ಆತನ ಆತ್ಮದ ಆಹಾರ. ಅವನು ಅದರ ಗುಲಾಮ, ದಾಸ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಮೂರ್ಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಹಿಂದೂವು ತನ್ನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆತನಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೂ ಆ ಸ್ವಭಾವವೇನು? ಈ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಅಸಹ್ಯಕರವಾಗಿವೆ. ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ದುಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಜನಪಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು.... ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅವನ್ನು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಐಡೊಲೇಟ್ರಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಡೆಮನ್.... ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯ ಅವತಾರ.... ಅಷ್ಟಾದರೂ ಅದು ಪುಂಗಿಯ ನಾದದಂತೆ ಸಮ್ಮೋಹಕ ಹಾಗೂ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಸುವಂಥದ್ದು. ಅದು ನೀತಿಭ್ರಷ್ಟ ಹೃದಯವನ್ನು ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ, ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಸರ್ಪದಂತೆ ಸುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ತನ್ನ ಮಾರಣಾಂತಿಕ ವಿಷದ ಹಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಊರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತದೆ." (ಊರ್ಮಿಕ್ 1885: 133) ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಮುಗ್ಧರನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ರಿಲಿಜನ್ನನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಸುಳ್ಳುದೇವರುಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದೈವೋಪದೇಶಗಳ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಪೇಗನ್ನರ ಸ್ವ-ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮಿನ ರಿಲಿಜಿಯೋದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ವ-ವಿವರಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದರೆ, ಮಾನವನು ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹುಡುಕಾಟಗಳು ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ರಿಲಿಜನ್ನಗಳು ಈ ಹುಡುಕಾಟದ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳು. ಗಾಂಧಿಯವರು ಬರೆಯುವಂತೆ: "ರಿಲಿಜನ್ನಗಳು ಒಂದೇ ಬಿಂದುವನ್ನು ಸೇರುವ ವಿಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವೆವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ವಿಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದರೇನು?" (ಗಾಂಧಿ 1942, 2) ಪೇಗನ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸುಳ್ಳು ದೇವರುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಸತ್ಯ ದೇವರು ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ; ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕಥೆಗಳಿವೆ; ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದನ್ನಯ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪೇಗನ್ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಂದು ಕಥೆಯೆಂಬಂತೆಯೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಸತ್ಯದೇವನು ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಪೇಗನ್ನರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಬ್ಬರೂ 'ಮಾನವ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳೂ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ, ಅನಿಶ್ಚಿತ, ಮತ್ತು ವಿವಾದಾಸ್ಪದ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ, ಅನಿಶ್ಚಿತ, ಮತ್ತು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವೆಂಬುದಾಗಿ ಪೇಗನ್ನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಅಂತಲೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಈ ಗುಣವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೈವೀ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿದಂತೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಸ್ವಯಂ– ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮಗಳು. 'ಮಾನವ ಮನಸ್ಸಿನ' ಶೋಧಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮಗಳು, ಅದೇ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಸತ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಾಡ್ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಸತ್ಯದ ಪಾರುಪತ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮದು ಸತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ರೋಮನ್ನರ ಕಾಲದ ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂಗಳ 'ಪೇಗನ್ ಐಡೊಲೇಟ್ರಿ'ಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು.

ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಬಹಳಷ್ಟು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ 'ಸತ್ಯದ' ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಆಚರಣೆಗಳು ಶಿವ, ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮ, ಕಾಳಿ, ದುರ್ಗೆ, ಮತ್ತಿತರ ದೇವರುಗಳೂ ಅಥವಾ ಅವರ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥೆಗಳ ಸುತ್ತಲೂ ತಿರುಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾಂಟುಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವ ಆಚರಣೆಯು ಸತ್ಯವೋ, ಸುಳ್ಳೋ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿದಷ್ಟೇ ಇದೂ ಕೂಡ ಅಸಂಧ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಮಾನವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತುವುದು ಹಿಂದೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಭೇದ ದೋಷವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು 'ಧರ್ಮದ' ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಧರ್ಮಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತೀಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು ಕೂಡಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸತ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೆಂಬಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಹಿಂದೂಗಳು ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ದಡ್ಡರಲ್ಲ. ಇಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಹಿಂದೂಗಳು 'ಧರ್ಮ' ಹಾಗೂ 'ಸತ್ಯಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಪೇಗನ್ನರು 'ಧರ್ಮದ' ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಗೆಲ್ಲಾ 'ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯ'

ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಅವರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಯತಾರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಬದಲಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಸತ್ಯದ' ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಸಹ ಈ ಸತ್ಯವು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಡಾಕ್ಟರಿನ್ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹೊಳಹು ಸಿಗುವವರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ, ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಲೀ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಉತ್ತಮ. ಪ್ರಾಚೀನರ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದವು ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಸುಳ್ಳು ರಿಲಿಜನ್ನಿನಿಂದ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಂದಿನ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮುಂದಿನವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದೆ: ಎ) ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳು ಬಿ) ಅಥವಾ ಅವು ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಸಾಧಿತವಾಗದ ಹೊರತು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದ ಸತ್ಯ ಎಂಬು ಸಾಧಿಸಲು ಸೂಕ್ತ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

4.4. ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆ

ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವ-ಚಿತ್ರಣವು ಒಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದೇವನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ ಯೋಜನೆಗಳು ಇಡೀ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೈವವಾಣಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರು ಇತರರನ್ನೂ ಈ ದೇವವಾಣಿಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳ ಮೂಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪೇಗನ್ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಿಲಿಜನ್ನೂ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೀಕರಿಸುವ ಒಂದು

ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಂತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ಬಂದ ಆಚರಣೆಗಳ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮೂಹವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವಾಗ ದೇವರ ಜೊತೆಗೆ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಕಾರಣ ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವು ಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಮಾನವನ ಸತ್ಯಶೋಧನೆಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಅಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಾಮ್ರಾಟ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಲೆಂಟೈನ್‌ನಿಗೆ ಪೇಗನ್ ನಗರಾಡಳಿತಾಧಿಕಾರಿ ಸಿಮಾಕಸ್ಸ್ ಬರೆದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪತ್ರವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ: ನಾವು ನಮ್ಮ ಯೌವ್ವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡುವಂತೆ ನಾನು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಸೆಳೆತವು ತೀರ ಬಲವಾದುದು... ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಅವನದೇ ಆದ ಪದ್ಧತಿಗಳಿವೆ. ತನ್ನದೇ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಗರಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಸಿಗುವಂತೆ ದೈವೀ ಮನಸ್ಸು ನಿಯೋಜಿಸಿದೆ. ಪ್ರತೀ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಆತನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆತ್ಮವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ; ಅದೇ ರೀತಿ ಪ್ರತೀ ಜನರಿಗೂ ಅವರ ಭವಿಷ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಶೇಷ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ... ಕಾಲದ ಸುದೀರ್ಘತೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುವುದೇ ಹೌದಾದರೆ, ನಾವು ಈ ಎಲ್ಲ ಶತಮಾನಗಳ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಡಲೇಬೇಕು. ಯಾರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೋ ಹಾಗೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ವಜರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದರೋ ಅಂಥ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪಿತೃಗಳ ದೇವತೆಗಳಿಗಾಗಿ, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ನೆಲದ ದೇವತೆಗಳಿಗಾಗಿ ಶಾಂತಿಯುತ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಏನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಉಳಿದವರನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವಿಗೂ, ನಾವು ಉಳಿದವರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ನಿಲುವಿನ ನಡುವೆ ಈ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದ ಮೇಲೆ ಈ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಇರುವ ಭಾರತದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ. ಇಲ್ಲಿ ಎಕ್ಸ್ ಎಂಬ ಪ್ರಜೆಯು ಹಿಂದೂ, ಈತನು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನ ಸತ್ಯಶೋಧನೆಗಳೇ ಎಂಬ ಪೇಗನ್ನರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವವನು; ಅದೇ ವೈ ಮತ್ತು ಝಡ್

ಎಂಬುವರು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯದೇವನ ನಿಜವಾದ ಸಂದೇಶಗಳೆಂದೂ, ಇತರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಸುಳ್ಳು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸುವವರು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದು ಆಳವಾದ ಮೌಲ್ಯ-ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಎಕ್ಸ್‌ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡದಿರುವುದು ಕೇಂದ್ರ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುವುದು ಈತನಿಗೆ ಅನೈತಿಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈತನು ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈ ಮತ್ತು ಝಡ್ ನಾಗರಿಕರ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ನಡೆಸುವುದೇ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಸತ್ಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ ಮತ್ತು ಇತರ 'ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ' ಅನುಯಾಯಿಗಳು ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆಯ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಅದು ದೇವರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸತ್ಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹರಡಿ ಹೀದನ್ನರನ್ನು ಅಥವಾ ಕಾಫೀರರನ್ನು ಶಾಸ್ವತ ಪತನದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪರಮ ನೀಚತನ. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಇವರು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಜೆಗಳ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಒಂದು ಗುಂಪು ವಾದಿಸುವಂತೆ 'ಧರ್ಮ' ಮಾನವನ ಒಂದು ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ರಿಲಿಜನ್ನೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಪ್ಪಬೇಕು: ಇಲ್ಲವೆ, ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯದೇವನ ಸಂದೇಶಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದಾಗ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂಗು ಗುಂಪಿನ ವಾದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎ) ಯಾವುದೇ ರಿಲಿಜನ್ನೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಬಿ) ಕೆಲವು ಧರ್ಮ(ಗಳು) ಸುಳ್ಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಎರಡು ಆಧಾರವಾಕ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ತಟಸ್ಥ ನೆಲೆಯಂತೂ ಇಲ್ಲ.

ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ಎಂಬ ಈ ಪರಸ್ಪರ

ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗುದ್ದಾಟವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇಂದಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೂ ಇದೇ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ವಿರೋಧ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಇಡೀ ಭಾರತವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು ಎಂಬ ಭಯವೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳು ಈ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು, ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಅಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭಾರತವು ಇಂದು ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರದವರೂ ಸಹ ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಐಕ್ಯತೆಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿಂದೂಗಳ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಜಾತ್ಯತೀತ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಪೇಗನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯವು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಬಾರದೆನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ, ಅನ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡದ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳ ಪರಿವರ್ತನಾ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಿಂದುತ್ವ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳು ಏಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪೇಗನ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟರು ಹೆದರುವ ಪ್ರಕಾರ ಪೇಗನ್ನರ ಅಂಥ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಹಿಂದುತ್ವದ ತತ್ವವನ್ನು ಇತರರೆಲ್ಲರೂ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂಬ 'ಹಿಂದೂ ಆಳ್ವಿಕೆ'ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಆಗ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ರಿಲಿಜನ್ನನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಮತ್ತು ಹರಡಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವ ತಟಸ್ಥ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಟಸ್ಥತೆಯ ಮೇಲೆ ಆಣೆ ಮಾಡುವ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟರು ಇಂತಹ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತಾರೆಯೆ? ಅವರು ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಾಗಲೇ ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಎನ್ನುವ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸರಕಾರ ಜಾತ್ಯತೀತ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು

ಧರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಚಿಂತಕ ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಅನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತ ಒಂದು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೇ ಇರುವುದು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವವಾಗಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಎಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಧರ್ಮದಿಂದ ದೂರವಿಡುವುದು ಮತ್ತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ತಲೆ ಹಾಕದ ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು."[2] ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಡದೇ ಇರುವುದು ಎಂದಾದರೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸರಕಾರವು, "ಪ್ರಜೆಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಅವರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರಗಳು ಹಾಗಿವೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 1) ಆಚರಣೆಗಳು ಧರ್ಮದ ಭಾಗವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. 2)ಇಲ್ಲವೇ ಸರಕಾರ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೇ ಆಚರಣೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚರಣೆಗಳು ಆಯಾ ಧರ್ಮದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಡಳಿತದಿಂದ ದೂರ ಇಡುವುದು ಎಂದರೆ ಆಡಳಿತವು ಆಚರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಅಂತರ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಆದರೆ, ಇವತ್ತಿನ ಸರಕಾರಗಳು ಹಲವು ರೀತಿಯ ಆಚಣೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಪೋಷಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ತಟಸ್ಥತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯಾಲಯವೂ ಕೂಡ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಮಡೆಸ್ನಾನ, ಜಲ್ಲಿಕಟ್ಟು, ಕಂಬಳ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ನಿಷೇಧ, ಶಬರಿಮಲೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ, ಶನಿ ಶಿಂಗಣಾಪುರದಲ್ಲಿ ಶನಿ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರವೇಶ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳು ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ

ಸರಿ ಇಲ್ಲವೇ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆಧುನಿಕ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸರಕಾರಗಳು ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ತಟಸ್ಥತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ಸರಕಾರ ಒಂದು ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ [ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ] ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲ." ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಎಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಎಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದಲ್ಲೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಗುರಿ ಅಲೌಕಿಕವೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ಹಾದಿ ಲೌಕಿಕವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಪ್ರವಾಸ ಹೊರಟಿರುವ ಜಾಗ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಗುವ ಹಾದಿಯೂ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಗುರಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರವೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಆಗು ಮಾಡುವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಲೌಕಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂಜೆ, ಪುನಸ್ಕಾರ, ಧ್ಯಾನ, ವ್ರತ, ಆಚರಣೆಗಳು ಅದರ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಲೌಕಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ಈ ಲೌಕಿಕ ಚರ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ ಅಲೌಕಿಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕ ಅಡಗಿರುವುದೇ ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಭೌತಿಕವಲ್ಲವೇ? ದೇವಸ್ಥಾನ ಭೌತಿಕವೇ ಅಲೌಕಿಕವೇ? ಭೌತಿಕವಾದದ್ದು ಲೌಕಿಕವೇ ತಾನೇ? ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಜನರ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ನಿಯಂತ್ರಣ, ನಿರ್ವಹಣೆ ಸರಕಾರದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಹೊರಗಿಡುವುದು ಏನನ್ನು? ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಸರಕಾರ ಜಾತ್ಯತೀತ ಆಗಿರುವುದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ತಟಸ್ಥತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆ ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ," (104) ಎಂಬುದೇ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಸರಕಾರ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸಮಭಾವದಿಂದ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಮೊದಲು ಸರಕಾರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಡಳಿತ, ಕಾನೂನಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ನಿಂತು ಸಮಭಾವದಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೊರಗಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಸಮಭಾವ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಸರಕಾರವೊಂದು ಒಂದೇ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮಭಾವ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವವೊಂದು ಹಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಜಾತ್ಯತೀತ

ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇರುವ 'ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮಭಾವ' ಮತ್ತು 'ತಟಸ್ಥತೆ' ಎನ್ನುವ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸರಕಾರವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಸರಕಾರಗಳೂ ಜಾತ್ಯತೀತ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು, ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ, 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾನೂನು'ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಸರಮಾಲೇಯನ್ನೇ ತಂದಿತು. ಅಂದರೆ 'ತಟಸ್ಥತೆ' ಮತ್ತು 'ಲಿಬರಲಿಸಂ'ಗಳ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಏನೋ ಎಡವಟ್ಟಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. (ಚಟರ್ಜಿ 1994) ಇದನ್ನು ತಟಸ್ಥತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ನಾವು ಒಂದು ತಟಸ್ಥ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಒಂದೋ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ತಿರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಇಲ್ಲವೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಸಮರ್ಥನೆಯ ತಾಟಸ್ಥ್ಯ

ಆಂಡ್ರೂ ಮೇಸನ್‌ರವರು (1990: 434) ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ತಟಸ್ಥತೆಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: "ತನ್ನ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೊಂದಿರಬಾರದು ಎಂಬುದೇ neutrality of justification. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, neutrality of effect (ಪರಿಣಾಮ ತಾಟಸ್ಥ್ಯ) ಎಂದರೆ ಒಂದು ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾಡಬಾರದು. ಅಥವಾ ಒಮ್ಮೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನ ಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿತೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅದರ ನೀತಿಯು neutrality of justification ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥತೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನಾವು ನೋಡಿದಂತೆ, ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ

ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಾಲ್ಕು ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಅದು ಪೇಗನ್ ಅಥವಾ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆಗ neutrality of justification ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಆಗ ಅದು ಆಯ್ಕೆಗಳ ಕುರಿತು ಅಂತಿಮ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ಕೂಡ ತಾನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ಒಬ್ಬನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಅಜ್ಞೇಯವಾದವು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಂತೆ ಅದು ಶಾಸನ ಮಾಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿವೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಕುರಿತಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ಶಾಸನ ಮಾಡುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಶಾಸನ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೂಡಾ ಆ ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೂ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದೋ ತಿರಸ್ಕಾರವಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಸಮ್ಮತಿಯಿರಬೇಕು.

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದೆ. ಅದು ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ: ಭಾರತೀಯ ಸಂವಿಧಾನದ 25ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಪ್ರಕಾರ, 'ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ರಿಲಿಜನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆಚರಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ'. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ: ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಹುತ್ವವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಶಾಸನಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು

ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ನಿಲುವು ಧರ್ಮದ ದೈವೋಪದೇಶಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರಾವೆ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಇತರೆಡೆಗಳ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮತಾಂತರದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಕಾನೂನಿನ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹೇರಿವೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬಲಪ್ರಯೊಗವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಮನವೊಲಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರವಷ್ಟೇ ಮತಾಂತರ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮತಾಂತರವು ಮನವೊಲಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನು ಒಂದು ಧರ್ಮ ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಳ್ಳೆಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಆತನನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಲಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮತಾಂತರದ ಮೇಲೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವೊ ಅಲ್ಲವೊ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕುರಿತು ಅದು ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದು ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಫಲರಾಗಿ, ಇದು ಉದಾರವಾದಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಮಾದರಿಯ ವಿಫಲತೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಚಿಂತಕರು ಮತಾಂತರದ ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಾಳಿದರೂ ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಪುನಾರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯ

ಉದಾರವಾದದ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಜೆ.ಎಸ್. ಮಿಲ್‌ನ ಲಿಬರ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಿಬರಲಿಸಂ ಜೊತೆಗೆ ತಟಸ್ಥತೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಗಳೂ ಯಾವುದೇ ಏಕೈಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಧರ್ಮದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ನಾಗರಿಕರ ಸಮಾನ ಹಕ್ಕುಗಳ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಥಿಯಾಲಜಿ ಅಥವಾ ಪೇಗನ್ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ

ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೇ ಒಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ನಾಗರಿಕರಿಗೂ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಮಾನ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಇದು ಪರಿವರ್ತನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರಿರುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಮನಸ್ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ? ಆಗ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಇದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ವಾದಿಸಬಹುದು.

ಯೂರೋಪಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಕ, ನಾಸ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಿ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡೂ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಜನರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು (ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ) ಆನಂದಿಸುವರೋ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮದ ಗುಂಪುಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಏನನ್ನು ಆದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಒಬ್ಬನು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಕವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ಒಂದು ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸಮನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಗತ್ಯ ನಿಬಂಧನೆಗಳೆಂಬುದಾಗಿ (necessary conditions) ವಾದಿಸಬಹುದು.

ಒಬ್ಬ ಆಸ್ತಿಕನು ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟರೆ, ನಾಸ್ತಿಕನು ಯಾವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯದ ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳ

ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಆಧಾರವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅವರೆಲ್ಲಾ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೈಜ ಆಧಾರವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ. ಅಂದರೆ, ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸತ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇಬಾರದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದರೂ ಅದು ರಿಲಿಜನ್ನೆಂಬುದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲೇಬೇಕು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ತಟಸ್ಥ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ವಿಭಜನೆಗೊಂಡಾಗ (ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದಾದರೆ) ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್ಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಟೆಸ್ಟಾಂಟರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸತ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯೆಂಬಂತೆ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಜುಡಾಯಿಸಂಗಳೂ ಕೂಡ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವು ಉಳಿದವುಗಳು ಸುಳ್ಳು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಂದಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಥವಾ ಸತ್ಯದೇವನನ್ನು ವರ್ಷಿಪ್ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಇತರರು ತಮಗಿಂತ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನಿಂದಿಸುತ್ತವೆಯೋ, ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವಂತೆ, ಅವು ಅನ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ, ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ದೃಢತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ: ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ಜುಡಾಯಿಸಂಗಳು ರೋಮನ್ ರಿಲಿಜಿಯೊಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದವು; ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳೂ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡಿದವು. ಈ ರಿಲಿಜನ್ನಗಳ ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ 'ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ'ಗಳಿರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೋರಿಸದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಧರ್ಮ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಉದಾರವಾದಿ

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಳಗಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಪ್ರಮಾಣಿಸಿರುವಂತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಧರ್ಮವು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳೂ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಯಾವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ತನ್ನದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಉಳಿದವು ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತೋ, ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯತೆಯ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನತೆಯು ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ನರಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ, ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಂಬಬೇಕು ಎಂದೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮವು ಸತ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಅಸತ್ಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ನಿಜವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದು ಆಜ್ಞೇಯವಾದಿ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಮತಾಂತರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿರುವ ಒಂದೇ ಆಯ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಶಾಸನದ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಇಡೀ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದು, ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದು. ಆದರೆ ಆಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತು ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಶಮನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ತಟಸ್ಥ'ವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನ ಮಾಡುತ್ತವೆಯಾದರಿಂದ ಅವು ಅಜ್ಞೇಯವಾದಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ಜನರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಲಾತ್ಕಾರವು ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೇವಲ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ 'ತಟಸ್ಥವಾಗಿ' ಉಳಿಯಲು

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದೆಡೆ ಅಜ್ಞೇಯವಾದಿಯಾಗಿರಲು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಧರ್ಮದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನ ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ

ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉಗಮವಾಯಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೆಡಲು ಭಾರತೀಯ ಸಂವಿಧಾನದ ಕರ್ತೃಗಳು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವೆಂಬ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿದರು. ಎಲ್ಲಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಸತ್ಯ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಈ ನಿಲುವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಜೀವಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ವೈರುಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೆ? ಎಂಬ ಕುರಿತು ಆಜ್ಞೇಯವಾದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ನಿಲುವು ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಾಸನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯ ನಿಲುವು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ಒತ್ತಡ ಹೇರಿ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ನಿಲುವು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ: ಎರಡನೆಯ ನಿಲುವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಡ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಧೋರಣೆಯು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಒಡನಾಟವು ಧರ್ಮದ ವೈರತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಒತ್ತಡ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು, ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುವಂತೆ ಒತ್ತಡ ಹೇರುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬಹುದು. ವಸಹತುಶಾಹಿಯು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ನಿರಂತರವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬಂತು. ಭಾರತೀಯ ಹೀದನ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಕೌರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲೆಂದು ಅದು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಾಂಟ್

ಟೀಕೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರೀಸ್ಟ್‌ಗಳು, ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳು ವಹಿಸಿದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಪಾತ್ರ, ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿವರಣೆಗಳೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಕುರಿತು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಾಂಟರು ನೀಡಿದ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಅವೇ ಭಾರತದ ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಮಂತ್ರಗಳಾದವು. ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೆಹರೂಗಿದ್ದ ಧೋರಣೆಯು ಅವರು 'ಭಾರತದ ಶೋಧನೆ'ಯಿಂದ (ಡಿಸ್ಕವರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ) ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ್ದು. ಅವರೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ (ನೆಹರು 1946: 50), ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮೂಲಕ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಒಬ್ಬ ಹೊರಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕನಾಗಿ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಹಳೆಯ ಅವಶೇಷಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪ್ರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿಸಬಹುದಾದರೆ ಅವು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಅವು ಸುಳ್ಳು ಧರ್ಮಗಳ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಲು ಬಯಸಿದವು. ನೆಹರೂ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರಾದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೇವಲ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ನೆಹರೂ ಅವರ 'ಜಾತ್ಯತೀತ' ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ 'ತಟಸ್ಥ'ವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ನೀತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ತನ್ನದೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಸಹಜ. ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಈ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಮೋಹವು ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ರಕ್ಷಣೆಯು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಆಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ತಂತ್ರಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನೆಹರೂ ಮಾದರಿಯ 'ಜಾತ್ಯತೀತ' ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಉಗ್ರ ಸಮರ್ಥನೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ಪಡೆಯಿತು.

ಒಂದು ಪೇಗನ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ, ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈರತ್ವವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ತನ್ನದೇ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿಲುವೆಂಬುದಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೋ ಆಗ ಅದು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ (ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ (ಅಂದರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು) ನಡುವೆ ಧರ್ಮದ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ (ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ) ವೈರತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಪ್ರಭುತ್ವವು ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದದ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ರಾಜೀವ್ ಭಾರ್ಗವ (1998: 2) ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬರೆದ ತಮ್ಮ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಲವು ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಮುಂದಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ: "ಬಹುಶಃ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಮತಾಂಧತೆಯು ಇಂದು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಡಿಮೆಯಂತೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ತಾವು ಸೌಲಭ್ಯವಂಚಿತರೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಅಳಿದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಕುರಿತು ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಜನರಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಅದರ ಸಾಧನೆ. ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ವಿರುದ್ಧದ ತೀರ್ಮಾನವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದೆ: ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ರೂಪಿತವಾಯಿತೋ ಅದನ್ನು ಸಾಕಾರಗೂಳಿಸಲು ಅದು ವಿಫಲವಾಯಿತು." ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಸಿದ್ಧ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗೂ ಒಳಪಡಿಸದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ

ವಾದವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಫಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳ ಹಾರೈಕೆಯಂತೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ: ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಧರ್ಮದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡವನ್ನೂ 'ಲಿಬರಲ್ ಪ್ರಭುತ್ವ'ವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಈ ಒತ್ತಡದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಫಲಿತಾಂಶ. ಧರ್ಮದ ಸತ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಇತರರನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪೀಡಿಸದಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪೀಡನೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಉದಾರವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ'ದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸ್ಟರು ಹೋರಾಡುವಾಗ ಅವರು ಯಾವುದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವರೋ ಅದನ್ನೇ ಪೋಷಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಬರಲ್ 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಪೇಗನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಮೂಲಭೂತವಾದವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ

ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೂಡ ನೀಡುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಧರ್ಮದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಿತು. 1850ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರಾಣಿ ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಸಾರಿದಳು: "ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಧರ್ಮದ ಸಾಂತ್ವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿ, ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಆಸೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಧರ್ಮದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗದಂತೆ, ಕಿರುಕುಳವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಕಾನೂನಿನ ಸಮಾನ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ಘೋಷಿಸುತ್ತೇವೆ." (ಥಾಮಸ್, 1988-287)

ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಂತೆ ಧರ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯ ಮೇಲೆ ದೇವರಿಗಿರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಮಾನವ ಜೀವಿಯು ಗರ್ವದಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ತತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ನೀತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಆಚರಣೆಯು ಹಿಂದೂಯಿಸಂನ ನಿಜವಾದ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ ಅನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡವು ಹಿಂದೂಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯು ಧರ್ಮದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿದರ್ಶಿತವಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಸತಿ ಅಥವಾ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಸುಡುವ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 1812ರಲ್ಲಿ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್ ಅವರು ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ: "ಈ ಆಚರಣೆಯು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮಾನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರವು ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ, ಧರ್ಮದ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಬೇಕು..."[3] ಇದೇ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅವಲೋಕನಕಾರನು, 'ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ನಿಯಮಗಳ ನಿಜವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಆತ್ಮಾಹುತಿಯ ಆಸೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಕುಂದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಾನವತೆಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಹಿಂದೂಗಳ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ನಡತೆ, ನಿಮಯಗಳ ತೀವ್ರ ಶೋಧನೆಯೇ ಅತಿ ಸುರಕ್ಷಿತ ಮಾರ್ಗ,'[4] ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯವು ಈ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗೆ, 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ' 'ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು' ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮದ ದೈವೋಪದೇಶ'ಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿತು.

ಧರ್ಮದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ನೀತಿಯು ಇಂಥ ಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿದುದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡ 'ಧರ್ಮದ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳ' ಕುರುಡು ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಇಳಿದವು. ಹತ್ತೊಂಬನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮೊದಲು, ಹಿಂದೂ ವಕ್ತಾರರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಸರಿಯೆಂದೇ ವಾದಿಸಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ದಾಳಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ್ದರು. ಅಥವಾ ಹತ್ತೊಂಬನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಓರ್ವ

ಮಲಬಾರ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಝೀಜೆನ್‌ಬಾಲ್ಗ್‌ಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಿ, ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನೂ ಆತನ ರಿಲಿಜನ್ನೇ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರು ಆಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಉದಾರವಾದಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಇದು ಬದಲಾಯಿತು: ಈಗ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಪವಿತ್ರ ದೈವೋಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಾಗ, ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ದೈವೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವ ಒತ್ತಡವುಂಟಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಿಯಾದ ರಿಲಿಜನ್ನಾಗಿ 'ಹಿಂದೂಯಿಸಂ' ಅವತರಿಸಿ, ಅದರ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಒಂದು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ಈ ವಾದವು ಅಪೂರ್ಣವೆಂಬಂತೆ ತೋರಿದರೂ. ಧಾರ್ಮಿಕ 'ಮೂಲಭೂತವಾದವು' ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಂಗತಿಯೆಂಬುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಇಂದಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಪ್ಪು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ವಾದಿಸಿದಂತೆ, ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಏಷ್ಯಾದ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಸಹ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳದ್ದೇ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳೆಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಉದಾರವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 1) ಉದಾರವಾದಿ ಸಹಿಷ್ಣು ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು 2) ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಗಳಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಎಂಬ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅರಬ್ ಜಗತ್ತಿನ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಮತಾಂಧತೆ, ಅಮೆರಿಕ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಭಾರತದ ಹಿಂದುತ್ವ ಚಳುವಳಿ, ಶ್ರೀಲಂಕಾದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಸ್ಟ್ ಗುಂಪುಗಳು, ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಸಂಗತಿಯ ಹಲವು ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ 'ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳ ಒಂದು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಅಪಾಯವನ್ನು ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಗಳು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಈ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚಳುವಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು

ಪ್ರಯೋಜನಾಕಾರಿಯಾದ ತಿಳವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ ಇದು petitio principii (ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಬಂದು ಬಳಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗುವುದು) ಆಭಾಸದಿಂದಾಗಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಒರಟಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಾವು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಒಂದೋ ಉದಾರವಾದಿ ಬಹುತ್ವವಾದದ, ಇಲ್ಲವೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳಿಗೆ ಕುಗ್ಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ' ಎಂದು ಏನನ್ನು ಕರುಯುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾನವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಧರ್ಮದ ದೈವೋಪದೇಶಗಳು ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು (ಇದು ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ) ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸುಮ್ಮನಾದರೆ, ಪೇಗನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ, ಯಾರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಃ ಪೇಗನ್ನರ ಒಳಿತಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪೇಗನ್ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದಾಗ ಸಂಘರ್ಷ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ಕೇವಲ ಪೇಗನ್ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವು – ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರುತ್ತವೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ನಾಗರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ನಾಗರಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೂ, ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಮತಾಂತರದ ನಿಷೇಧಕ್ಕಾಗಿನ ಕೂಗು ಕಳೆದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ 'ತಟಸ್ಥ' 'ಜಾತ್ಯತೀತ' ನೀತಿಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ರಿಲಿಜನ್ನಿನ

ಹಿಂಸೆಯ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿದ್ದು ಉದಾರವಾದೀ ಪ್ರಭುತ್ವ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ದುಷ್ಫಲಗಳನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಿರುವುದು ಸಮುದಾಯಗಳು.

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ತಾಟಸ್ಥ್ಯ ನೀತಿ

ಭಾರತೀಯ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ತಟಸ್ಥತೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಇಲೆಲ್ಲದರ ಅರ್ಥವೇ? ಇದು ಯಾವ ರೀತಿಯ ತಟಸ್ಥತೆಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯ ತಟಸ್ಥತೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಯ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಎ) ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಯ್ಕೆಗಳು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಬಿ) ಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಜ್ಞೇಯವಾದಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ ತಟಸ್ಥತೆಯ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ: ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪರಿಣಾಮದ ತಟಸ್ಥತೆ ಮತ್ತು ಗುರಿಯ ತಟಸ್ಥತೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಗ್ರಮಾನ್ಯ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಜಾನ್ ರಾಲ್ಸ್ (1988: 459) ರವರು ಜೋಸೆಫ್ ರಾಜ್ ಎಂಬುವವರು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಭುತ್ವ ತಟಸ್ಥತೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ತಟಸ್ಥತೆಯು ಕೆಳಗಿನ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನಾದರೂ ನೀಡಬಹುದು ಎಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ:

1) ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಯಾವುದೇ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡಲು ಸಮಾನ ಅವಕಾಶದ ಭರವಸೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಹೊಣೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ್ದು; 2) ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ನಿನ ಕುರಿತು ಒಲವು ಅಥವಾ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಯಾವುದನ್ನೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾಡಬಾರದು ಅಥವಾ ಅಂಥ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ನುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ನೆರವು ನೀಡುವುದೂ ಅದರ ಕೆಲಸವಲ್ಲ; 3) ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ನಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಯಾವುದನ್ನೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಬಾರದು. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ನೀತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಲು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡಲು ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪರವಾಗಿ ಶಾಸನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನೀತಿಯು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ 'ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್' ಅಥವಾ 'ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ'ಯನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಳಿದಿರುವುದು ಮೂರನೇ ಆಯ್ಕೆಯಾದ

ಪರಿಣಾಮದ ತಟಸ್ಥತೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೇಜಾ ರಾಲ್ಸ್ (1988: 460) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಇದು 'ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಒಂದು ಗುರಿ.'

ಏಕೆಂದರೆ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾಲಾಂತರದವರೆಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ನಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರದಿರಲು ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮೂಲ ರಚನೆಗೂ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ನಿರರ್ಥಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವು ಎಷ್ಟು ಆಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದೂ ಕೂಡ ನಿರರ್ಥಕವೇ. ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಮಾನ್ಯ-ಜ್ಞಾನದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ, ಒಂದು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಯು ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು. ರಾಲ್ಸ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ (1988: 462) ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತುಗಳು ಎಷ್ಟು ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಕುರಿತು ನಾವು ಮರುಕಪಡಬಹುದು, ಆದರೆ 'ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ರಾಲ್ಸ್‌ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುದು ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮಗಳು: ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೆಲವೊಂದು ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾದರೆ ಕೆಲವು ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಆಧಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಥ್ನಿಕ್ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ದಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಒಳಿತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕರಗಳ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪೇಚಾಟವು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ನಾಟಕೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನ ರಾಜಕೀಯ- ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಅವೇನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ) ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ತಟಸ್ಥತೆಯನ್ನು 'ಅಪ್ರಾಯೋಗಿಕ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ತೊರೆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪೇಚಾಟವನ್ನು ಎದುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಉಳಿದಿರುವ ಏಕೈಕ ಆಯ್ಕೆಯೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮದ ತಟಸ್ಥತೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಟಸ್ಥಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದೆ ಇಂದಿನ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ, ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ

ತಾವು ಪೈಪೋಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬಂತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಾಶವಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತನ್ನ ನೀತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಟಸ್ಥಗೊಳಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಈ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವು ವಿಚಾರಯೋಗ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಸದೃಢ ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮಾಜವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಹುತ್ವವು ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿದ್ದವು, ಆದರೆ ಅವು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪೀಡಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಇತ್ತು. ಕೆಲವು ಸಂತರು, ಹಬ್ಬಗಳು ಮತ್ತು ಕಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರೆಲ್ಲರೂ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಒಡನಾಟವು ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[5]

ಈ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ – ಬಹುತ್ವದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ-ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಿದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮೂಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಇತರರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಹಪಹಪಿಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಮಾಜಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮುಗ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಬಹುತ್ವ ಸಮಾಜವು ಅತಿವೇಗದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಸಮಾಜದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ದುರಂತವೆಂಬುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ನಿರಂತರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಸಫಲತೆ- ವಿಫಲತೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಹುತ್ವವಾದದ ಹಿಂದಿನ ಕಾರ್ಯವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ

ತಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತನ್ನ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಟಸ್ಥಗೊಳಿಸಲು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಉಪಾಯವೆಂದರೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು. ಇದು ಭಾರತೀಯ– ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ–ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿನೂತನವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಒಂದು ಫಲವತ್ತಾದ ಮಣ್ಣನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಹಾಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಬಹುತ್ವವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳ್ಳಲು ಪೂರಕವಾದ ಕಾರ್ಯವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಬಹುದು.

ಅಂದರೆ, ಪರಿಣಾಮಗಳ ತಟಸ್ಥತೆಯನ್ನು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗುವ ಭರವಸೆ ಇಡಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಎರಡೂ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದ ಕ್ರಮಗಳು. ಇದು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಗುಂಪುಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತರಬಹುದು. ಇದರ ಬದಲಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಟಸ್ಥವಾಗಲು ಬೇರೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ತುರ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಅದು ಎಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಉತ್ತೇಜನವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದು.

ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಸಮಾಜವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಫಲದಿಂದ ಹಲವು ಅನಾಹುತಗಳಾಗಿವೆ. ಭಾರತದ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದೇ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯಗಳಾಚೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ, ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಂಘರ್ಷ ಶಮನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಶಮನಕ್ಕೆ ದಾರಿಗಳು ತನ್ನಿಂತಾನೇ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

* * *

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ:

---

1 Nandy, Ashis. 1998. 'The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance' in Bhargava ed. *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press. p. 338

2 ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ., ಶೆಟ್ಟರ್ ಷ. (ಸಂ.) 2015. "ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ" *ಬಹುವಚನ ಭಾರತ*. ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ. ಪುಟ 103–104

3. ವಿಧವೆಯರ ಆತ್ಮಾಹುತಿ (ಸತಿ) ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಅಧಿಕೃತವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕೋರಿದ ಒಂದು ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ನ ಗೌರ್ನರ್ ಜನರಲ್, ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರದಲ್ಲಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. (ಮಜುಮ್ದಾರ್ ಸಂ., 102)

4. 1818ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ 24ರಂದು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕೋಲ್ಕೊತ್ತ ಗೆಜೆಟಿಯರ್‌ನಲ್ಲಿ 'appreciative notice of Raja Rammohun roy's first tract on suttee' ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿತ.

5. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾರತೀಯ ಬಹುತ್ವವಾದದ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ನೋಡಿ ಆಫನ್ ಮಾರ್ಗಲಿನ್ 1999: ಬರ್ಮನ್ 2002: ಹಸನ್ 1993: ನಾರಾಯಣನ್ 2001.

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು

ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು

ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ

ಸಾರಾಂಶ

ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ತರ್ಕಬದ್ಧ'ವಾದ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆಗೆ ನಿಲುಕುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿಯಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಕ್ಕೂ ನಿಲುಕದೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು 'ಮೌಢ್ಯಾಚಾರಣೆ'ಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಜನರು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ತರ್ಕ ಇಲ್ಲವೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಪರಂಪರಾಗವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏಕೈಕ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜನರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಚಿಂತಕರದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ outsider view ಆಗಿದ್ದರೆ ಜನರದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ insider view ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಹಾದಿಯಲ್ಲೇ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಪರಿಣಾಮವೇ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಚರಣೆಗೆ 'ಪಠ್ಯ'ದ (ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಇಲ್ಲವೇ spiritual text) ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಯಸುವುದು ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥವೊಂದರ ಸಮ್ಮತಿ ಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗ ಆ ಆಚರಣೆ ಅನುಸರಣಯೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಆ ಆಚರಣೆ ಮೌಢ್ಯಾಚಾರ ಅಥವಾ ಕಂದಾಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತನೆಯು (ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪುನರುಜ್ಜೀನ

ಚಳವಳಿ) ಗ್ರಹಿಸಿ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇರಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮ್ಮತಿ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರ ಮಾತ್ರ ಅದು ಆಚರಣೀಯ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ. ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಮೌಢ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ: ಹಣೆಗೆ ಅಮೃತಾಂಜನವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ವೈದ್ಯಕೀಯ ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ. ಈ ನಿರ್ದೇಶನದ ಪ್ರಕಾರ, ಹಣೆಗೆ ಅಮೃಂತಾಂಜನ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ತಲೆ ನೋವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ತಲೆನೋವು ಬಂದಾಗ ಅಮೃತಾಂಜನವನ್ನು ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. ಅಮೃಂತಾಜನ ತಲೆ ನೋವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ನಂಬಲರ್ಹ ಮತ್ತು ಅನುಸರಣಯೋಗ್ಯ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹಣೆಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡಲು ನಮಗಿರುವ ನಿರ್ದೇಶನ ಯಾವುದು? ಇನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹಣೆಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವಂತೆ ನಮಗೆ ನಿರ್ದೇಶನ ನೀಡಿರುವ ನಮ್ಮ 'ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ' ಇಲ್ಲವೇ ನಮ್ಮ 'ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥ' ಯಾವುದು? ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಪುರಾಣ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ರೂಢಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ('ಸತ್ಯ' ಎಂದು ನಂಬಿ) ನಂಬಿ ನಾವು ಕುಂಕುಮ ಇಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. 'ನಮ್ಮ *ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ 'ನಂಬಿಕೆ' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ;* ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಏನೋ ಹೇಳಿದೆ; ಅದನ್ನು ನಾವು ನಂಬುವ ಮೂಲಕ ಆ ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತೇವೆ.' ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಂಥದದಲ್ಲಿ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವುದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಆಗ ಅದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಇದಾವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ತಾವು ಆಚರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು 'ಸತ್ಯ' ಎಂದು ನಂಬಿಯೋ, ಇಲ್ಲವೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡೋ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಅವರು 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಸುಳ್ಳಿನ'ನ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆ ಆಚರಣೆಗಳು ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಇರುವ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಭಾರತಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ ಇಲ್ಲವೇ ಪುರಾಣ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರಿಗಿರುವ ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ಗ್ರಂಥದ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಜನರನ್ನು ಅವರ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಹೊರಗಿನ ದೃಷ್ಟಿ'ಯಿಂದ ಭಾರತೀಯರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಜನರ ಅನುಭವ, ವಿಚಾರಗಳ ಕಣ್ಣೋನಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆ, ಕೋಮುವಾದ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಈ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಗಳ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅಡಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸ್ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೂ ಹೌದು, ಇಡೀ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸ್‌ನ ಭಾಗವೂ ಹೌದು.

ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮನುಷ್ಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇರಿದ್ದಂತೆ. ಡಿವಿಜಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ, "ಹೊಸ ಚಿಗುರು, ಹಳೆ ಬೇರು ಕೂಡಿರಲು ಮರ ಸೊಬಗು." ಹಳೆ ಬೇರಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸ ಚಿಗುರು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎಷ್ಟೇ

ಬೆಳೆದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಳಹದಿಯಾಗಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಇದು ಪೂರಕ ಎಂಬರ್ಥವೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಂತೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಎಂದರೆ, ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಶೋಷಣೆ, ತಾರತಮ್ಯದ ಮೂಲ. ಅಸಮಾನತೆ ಅದರ ಗುಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸದ ಹೊರತು ಸಮ ಸಮಾಜದ ಕನಸು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆ ರಹಿತ, ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಯತ್ನ ಸಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವೀಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಮಾಜ, ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲದ ಹೊರತು ಒಳ್ಳೆಯದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕೆಟ್ಟದೆಂದು ಜರಿಯುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಭಾವವೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ಉದಾಹರಣೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

5.1. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುರಿತ ಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕಿವೆ. ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದು ಅದರ ದೋಷವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ಕ್ಕಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:[1]

1. **ನಿರಂತರತೆ:** ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು (ಆಚರಣೆಯೂ ಆಗಬಹುದು) ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು 'ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉದಾ: ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ವಿಜಯದಶಮಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಾಹನಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು ಪೂಜಿಸುವುದು (ಆಯುಧ ಪೂಜೆ) ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ.
2. **ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆ:** ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆಗ 'ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಬೇರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಬೇರೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು, ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಂದ ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.
3. **ಬಹುಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ:** ಒಂದು ಕಂಪನಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಂತಹ ವಾತಾವರಣವಿರುವ ಕಂಪನಿ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆ ಕಂಪನಿ 'ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದೆ' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು, ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.
4. **ಹಳೆಯದು/ಬದಲಾಗದ್ದು:** ಇನ್ನು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಬಲಪಂಥೀಯರನ್ನು 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಜರಿಯುವುದು ರೂಢಿ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಎಂದರೆ ಹಳೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗಂಟು ಬಿದ್ದವರು; ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದವರು; ಆಧುನಿಕತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.
5. **ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧ:** ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ವರ್ಸಸ್ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು/ ಆಧುನಿಕರು/ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಎಂದು

ಬಳಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕರನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರರೆಂದೂ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಗಳೆಂದೂ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವವರು, ಅದನ್ನು ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವವರು 'ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಘಪರಿವಾರವನ್ನು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಎಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜನರು ತಮ್ಮಮಾತುಕತೆಗಳಲ್ಲಿವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ 'ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೆ'[2] ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ವೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಕಾರ್ಲ್ ಪಾಪರ್‌ನ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು: "I am not interested in tradition. I want to judge everything on its own merits; I want to find out its merits and demerits and I want to do this quite independently of any tradition. I want to judge it with my own brain, and not with the brains of other people who lived long ago."[3]

ಕವಿ, ವಿಮರ್ಶಕ ಟಿ.ಎಸ್ ಎಲಿಯಟ್ ಕೂಡ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆತನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ. ಎಲಿಯಟ್ ತನ್ನ "ಟ್ರೆಡಿಷನ್ ಅಂಡ್ ದಿ ಇಂಡಿವಿಜುಯಲ್ ಟ್ಯಾಲೆಂಟ್"[4] ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪಾತ್ರವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸದೆ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವನ ಪ್ರಕಾರ, ಒಬ್ಬ ಕವಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ. ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಕವಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಕವಿಗಳ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಳೆಯ ಕವಿಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಚಿಂತನೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಕವಿಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕವೂ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲಿಯಟ್ ವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲಿಯಟ್ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪರಂಪರೆಗೆ

'ನಡೆದುಬಂದ' ಹಾದಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು, ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳೇ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಪಡೆದಿವೆ. ಎಲಿಯಟ್ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನಾವಲಯ ಎಲಿಯಟ್ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, 'ಟ್ರೆಡಿಷನ್' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಪರಂಪರೆ' ಹಾಗೂ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅರ್ಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಎಲಿಯಟ್ ಹೇಳಲು ಯತ್ನಿಸುವ 'ಟ್ರೆಡಿಷನ್' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಲಾರವು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಪದವೊಂದನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ."[5] ಕವಿ ಇಲ್ಲವೇ ಚಿಂತಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುವುದು, ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಸದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗಲೂ ಅವರು ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದ ಹೊರತು ಹೊಸದು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದು ಹಳೆಯದರ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಮಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ 'ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು ಹೊಸ ನಾಡೊಂದನು' ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮಾತು. ಒಂದು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ, ರೀತಿ ನೀತಿಗಳು ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲಿಯಟ್ ಕೂಡ ಪರಂಪರೆಯ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯವೇ ಹೋಮರ್ ಮತ್ತು ಡಾಂಟೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಂತೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು. ವಾದ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ, ಎಲಿಯಟ್ ಕವಿತ್ವದ ಮುಂದೆ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಎಲಿಯಟ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ

ಹೇಳುವಂತೆ: "... that the poet has, not a "personality" to express, but a particular medium, which is only a medium and not a personality, in which impressions and experiences combine in peculiar and unexpected ways. Impressions and experiences which are important for the man may take no place in the poetry, and those which become important in the poetry may play quite a negligible part in the man, the personality."[6]

ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಭಾವನೆಗಳ ತೀವ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲಿಯಟ್ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದೇ ಕಾವ್ಯ: "Poetry is not a turning loose of emotion, but an escape from emotion; it is not the expression of personality, but an escape from personality. But, of course, only those who have personality and emotions know what it means to want to escape from these things." (ಅದೇ 47–48) ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವಿಲಿಯಂ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ (ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ತನ್ನ 'ಲಿರಿಕಲ್ ಬ್ಯಾಲಡ್' ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಉಕ್ಕಿಬರುವ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಭಾವನೆಗಳ ತೀವ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಮುಂದೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುತ್ತದೆ.) ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿತ್ತು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಕರ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಎಲಿಯಟ್, ಕವಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸಮಕಾಲೀನವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಈತನ ವಾದ. ಎಲಿಯಟ್ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು 'ಕಾಲಾತೀತ' ಮತ್ತು 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ'. ಕಾವ್ಯ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭ ಸನ್ನಿವೇಶನವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾ, ಕವಿಯ ಕಾಲಮಾನ ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಕ ಅದು ಕಾಲಾತೀತ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಎಲಿಯಟ್ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿಂತನೆ. ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಕಾವ್ಯ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲಿಯಟ್ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾರಾಂಶೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ: ಕಾವ್ಯವೊಂದು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆ, ಅನುಭವ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭ ಕವಿಯ ಅನುಭವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿ ರೂಪು ತಳೆದರೂ ಅದು ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ

ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಕಾಲಾತೀತವೂ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಸ್ವೀಕರಣ ಇಲ್ಲವೇ ನಿರಾಕರಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲಿಯಟ್ ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಪರಂಪರೆ ಒಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಹಲವು ಪರಂಪರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಕವಿ ಯಾವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಹಲವು ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಕವಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಆ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಗುಣವನ್ನು ಛಿದ್ರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವ ಎಲಿಯಟ್ ವಾದ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಸರಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ, ದೇಶಗಳೇ ಮೈದಾಳಿ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ, ಕವಿಯ ಅನುಭವ, ಗುಣ ಸ್ವಭಾವ, ಆತನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತು ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಆಕೃತಿ ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕಾವ್ಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ತೊಡಕಿನ ವಿಚಾರ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ನಿಜ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭನಿಷ್ಠ. ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹಿನ್ನಡೆಯೇ ಇದು. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅರಸುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿದ ಫಲವೇ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪೂರ್ವದ ಪೇಲವ ನಕಲು' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರಿಗಿದ್ದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಅದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿಗಾಗಿ ಶೋಧ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಸಹನೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಂಡಾರಿ ಆರ್.ವಿ (2003) ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ: "ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ನನಗೆ ನನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೇಯ ಭಾವನೆ ಮೂಡುತ್ತಿದೆ. ಯಾವ ಧರ್ಮದ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಅಂಧ ಆಚರಣೆ, ಬಕಪಕ್ಷಿ ವೇದಾಂತದ ಥಾನುಥಾನು ಗಿಲೀಟಿನ ಬಣ್ಣದ ಥಳಕನ್ನು ಅರಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಜಗತ್ತಿನ ದಾರಿದೀಪ–ಶಾಂತಿದೂತ ಎಂಬಂಥ ಮತ್ತು ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸಂಘಟಿಸಿ, ನೋಡಿದಿರಾ, ನಾವು ಹೇಗೆ ಭದ್ರವಾಗಿದ್ದೇವೆ, ಎಂದೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಂಡಿಗೆಯನ್ನು ಪಠಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊದಿಕೆಯನ್ನು ಹೊದ್ದು ಬಂದ ಅಸಹ್ಯ ಭಾವನೆ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ."

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಲಂಕೇಶರು ಕೂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ಇಂತಹುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊರ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ: "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ ಇದ್ದಾಗ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು; ಭಾರತದ ಮನುಷ್ಯ ಆಗ ಘನತೆ, ಸಮಾನತೆ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ಪ್ರೀತಿಯ ಸಹಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದ. ಆಮೇಲೆ ಬಂದ ರಾಜಾಧಿರಾಜರುಗಳು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರುಗಳು ಕಟ್ಟಿದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಪಂಜರ ಆತನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಕುಗ್ಗಿಸಿತು. ದೊರೆಗಳು ಮತ್ತು ಆತನ ಪರಿವಾರವೆಲ್ಲ ಸಮಯ ಸಾಧಕರಾದರು. ತಮ್ಮ ಭ್ರಮಾಲೋಕದಲ್ಲೇ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷ ಇದ್ದ ಈ ದುರಹಂಕಾರಿಗಳು ನಿಸರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೂಡ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಕಾಗದ, ಬರವಣಿಗೆ ಕೂಡ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ನಾಡಿನ ದುರಂತವನ್ನು ಹಾಗೂ ಈ ನಾಡಿನ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜನರ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ನೀಚತನವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ."[7] ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕೆಡುಕುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಬೆಳೆಯದಿರುವುದನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹಿನ್ನಡೆ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕೆಡುಕಿನ ಮೂಲವಾಗಿ ನೋಡಿರುವುದು ಲಂಕೇಶರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಸರಳವಾಗಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ.' ಭಾರತೀಯನೊಬ್ಬ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಪಾಲಿಸುವ ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಗಳನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಹೇಗೆ ದಾಟಿ ಬರುತ್ತವೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯಿಂದ, ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ, ಬೋಧನೆಯಿಂದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಾರ್ಗ. ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಹಲವು ಬಾರಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತಂದೆಯ, ತಾಯಿಯ ಇಲ್ಲವೇ ಅಜ್ಜ, ಅಜ್ಜಿಯರಿಂದ ನಾವು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ನನ್ನ ಅನುಭವದಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸುವ ಯಾವ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗೂ ನಮ್ಮ ತಂದೆಯಾಗಲೀ, ತಾಯಿಯಾಗಲೀ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು? ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸದಿದ್ದರೆ

ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವೆಂದೂ ಕೇಳಿಲ್ಲ, ಕೇಳುವಂತೆ ಅವರೂ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನುಕರಣೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಹುಟ್ಟದಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ಮಾತು ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಪ್ಪ ಅಮ್ಮನಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಲಿಯಲು ನಾನು ಮಾಡಿದ್ದಾದರೂ ಏನು? ನಾನು ಮಾಡಿದ್ದು ಒಂದೇ ಕೆಲಸ. ಅದೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಅಪ್ಪ, ಅಮ್ಮ ಆಯಾ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾನೂ ಅದೇ ರೀತಿ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಹಿರಿಯರ ಪೂಜೆಯಿರಲಿ, ದೇವರ ಪೂಜೆ ಇರಲಿ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಿರಲಿ, ಮದುವೆ, ನಾಮಕರಣ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿರಲಿ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯ ಕಲಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಪೋಷಕರಿಂದ ನಾನು ಕಲಿತ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬಹುವಾಗಿ ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿತಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ನನಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ತಾನು ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆ ಏನು? ಏಕೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಎನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೂಡುವುದು ಸಹಜವೇ. ಹೌದು, ಅಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಚಿಕ್ಕವನಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ಅಪ್ಪ, ಅಮ್ಮನಿಗೆ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅವರೆಂದೂ 'ಸಮರ್ಪಕ' ಎನ್ನುವಂತಹ ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ 'ತರ್ಲೆ, ಹೇಳಿದಷ್ಟು ಮಾಡು' ಎಂದು ಬೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸದೆ ಅವರನ್ನೇ ಬೈದು ಸುಮ್ಮನಾಗಿಸುವ ಹಿರಿಯರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು? ಇದು ಅವರ ಅಜ್ಞಾನವೋ?, ತಾಳ್ಮೆ ಇಲ್ಲದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೋ? ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವೋ?

ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೋ, ಉದ್ದೇಶವೋ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಯಾಕೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಲಿಲ್ಲ? ಅವರ ಹಿರಿಯರು ಅವರಿಗ್ಯಾಕೆ ಹೇಳಿಕೊಡಲಿಲ್ಲ? ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗ ಹಾಕಿದ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ದಡ್ಡರು ಎಂದು ಭಾವಿಸೋಣವೇ? ಇಲ್ಲವೇ ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಗೊತ್ತು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಗೊತ್ತಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮಂತೆ 'ವಿದ್ಯೆ' ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣವೇ? ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕರಂತೆ ತಮಗೆ ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ, ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಕಲೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದೆ?

ಗುರುಕುಲ ಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು ಎಂದು ನಾವು ಓದಿದ್ದೇವೆ. ಆಗಲೂ ಕಲಿಯುವವರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಹೇಳಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಅವಕಾಶ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೂ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿತವರಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ತಾಲು ಕಲಿತ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಕ್ರಮ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಮೇತ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ತಾನು ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಮಗನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆದರೆ 'ಅಪ್ಪ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮುಚ್ಚಿ. ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ಮುಚ್ಚಿದೆ' (ಆಚರಣೆಗಳ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಲು ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.) ಎಂದು ಮಗನಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ತಂದೆ ಮಗನಿಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅಪ್ಪ ಬೆಕ್ಕು ಹಿಡಿದು ಮುಚ್ಚಿದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಮಗ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಬೇರೆ ಮನೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ತಂದು ಮುಚ್ಚುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಅದು ಅವನ ದಡ್ಡತನವೇ ಇರಬಹುದು. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಹಿತಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಅವರ ತಂದೆ, ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಅನುಮಾನ/ಅಸಮಾಧಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣ ಹುಡುಕಾಡಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಜಟಿಲತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು?

5.2. ಆಚರಣೆ: ವಿವರಣೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಕ್ರಿಯಾಜ್ಞಾನ

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದೃಢಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಂದೆ ಸಾಗುವುದು ಒಳಿತು. ಅದೆಂದರೆ, 1)ಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅನುಕರಣೆ, ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹುತೇಕರು ಒಪ್ಪುವ ಮಾತು. ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರೂ ಇದನ್ನೇ ದೃಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಒಟ್ಟೂ ಬದುಕಿನ ಕಲಿಕೆಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನುಕರಣೆ, ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲಿಕೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆಚರಣೆಯು ಅವರ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಕಲಿತ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದುದ್ದಕೂ ಜನರು ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ,

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿಸುವ ಹಿರಿಯರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆ ಬೇಕೆಂದು ಕಲಿಯುವವರೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಂದೆಂದೂ ಅದರ ವಿವರಣೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಯಾಕೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದದ್ದು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಒಂದಿಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಕಲಿಕೆಯ ಇದೇ ಕ್ರಮ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಸದೇ ಇರುವ ವಿಚಾರ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೊರತೆಯೆ? ಇಲ್ಲವೇ ವಿವರಿಸದೇ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮ ಅಂಧ ಕಲಿಕೆಯೇ? (ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ಏನೇ ಕಲಿತರೂ ಯಾಕೆ? ಏನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಲಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು.) ಕೊರತೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಯಾವತ್ತಾದರೂ ಹಾಗನ್ನಿಸಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆರಹಿತ ಕಲಿಕೆ ಒಂದು ಕೊರತೆಯಾಗಿ ಕಾಡುವುದೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು? ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದನ್ನೇ ಚಿಂತಕರು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ cofigaration of learning ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಲಿಕೆಯ ಈ ಕ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳುಳ್ಳ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

ಅನುಕರಣೆ, ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಕಲಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆ ಏರ್ಪಡುವುದು ವಿವರಣೆ, ಸಂವಾದ, ಅನುಕರಣೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡುವ ಮುನ್ನ ಅಲ್ಲಿನ ಹಿರಿಯರು ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಏನು? ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಮಕ್ಕಳು ಅವರ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಯೇ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಎಂದು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. (ಇದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಆಧುನಿಕ ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ.) ಇದು ಅಲ್ಲಿನ

ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೊಲಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮಕ್ಕಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಉತ್ತರ ಪಡೆಯುವ, ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಕಲಿಕೆ ಏರ್ಪಡುವುದು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಹೇಗೆ ಬಂತು? ಮತ್ತು ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು, ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು (ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು) ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗೌಣ ಮಾಡಿ ಅನುಕರಣೆ, ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಕಲಿಕೆಯ ಕಡ್ಡಾಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ನಿಷೇಧವಲ್ಲ, ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಕಲಿಯುವ ಮತ್ತು ಕಲಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಿಂತಕರು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ 'ಸಲ್ಲದಪ್ರಶ್ನೆ'[8]ಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾರತೀಯರೇಕೆ ಹಣೆಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡುತ್ತಾರೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈವರೆಗೂ ಸಮರ್ಪಕ ಎನ್ನುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಯಾರೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಅದು ಹೆಣ್ತನದ ಕುರುಹು ಎನ್ನಬಹುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮುಖದ ಸೌಂದರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಕುಂಕುಮ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು; ಮತ್ತೂ ಕೆಲವರು ಕುಂಕುಮ ಇಡುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪವರ್‌ಫುಲ್ ನರ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವ ಮೂಲಕ ನರದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಾಗ ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಹಿಳೆ ಚುರುಕಿನಿಂದ ಇರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನೀಡಬಹುದು; ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಕುಂಕುಮ ಇಡುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪುರುಷನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲು, ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ರೂಪಿಸಿದ ಕುತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಮೇಲಿನ ಇಷ್ಟೊಂದು ಈ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸರಿ? ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳೇ? ಇಲ್ಲವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಗಳೇ?

ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕುಂಕುಮ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ನೋಡಿದರೆ ಉತ್ತರ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆ ಮಹಿಳೆ 'ಅದೇನ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಂತಾ ಕೇಳ್ತೀರಿ ಸ್ವಾಮೇರ. ಹಿಂದ್ನಿಂದಲೂ ಅದು ನಡ್ಕೊಂಡ್ ಬಂದಿದೆ. ಅದ್ಕೇ ನಾವೂ ಕುಂಕ್ಮ ಇಟ್ಕತೀವಿ," ಎಂದು ಬಿಡುಬೀಸಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿಬಿಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಆ ಮಹಿಳೆಗೆ ಇದು ಕೇಳಿ ಉತ್ತರ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಅವಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗಿನ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. 1)ನಾವು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ಆ ಹಳ್ಳಿಯ ಮಹಿಳೆಯೇ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಅಥವಾ ಒತ್ತಡ ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ? 2)'ನೀವು ಕುಂಕುಮ ಯಾಕೆ ಇಡುತ್ತೀರ?' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಕೆಗೆ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸಬೇಕು? ಅಥವಾ ಹೀಗೆ ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸಿದ್ದ ಯಾಕೆ? 3) ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವುದನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಒಬ್ಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಗೆ ಹುಟ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಧುನಿಕರಾದ, ವಿದ್ಯಾವಂತರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ನಮಗೇಕೆ ಹುಟ್ಟಿತು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತೆರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು 'ಏಕೆ?' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತನ್ನ ಜನರಿಗೆ ಕಲಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕೋಟ್ಯಂತರ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಿತ್ತು. ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೇ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ದನಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ, ಅಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ, ನಾವು ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ನೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಗುಣ' ದೊಡ್ಡಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಬೇಕೆಂತಲೇ ಕಲಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಚಕ. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಹಿಳೆಯು ಆಚರಿಸುವ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಉತ್ತರ ಪಡೆಯಲೇಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಯಾಕೆ? ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಭಾರತೀಯ

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಅನುಕರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೇ ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.

ಈ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಎತ್ತುವವರು ಹಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೆಂದರೆ, *'ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಆಚರಣೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?'* ಎನ್ನುವುದು. ಹೀಗೆ ಕೇಳುವವರ ಇಚ್ಛೆಯ ಪ್ರಕಾರವೇ ಆಚರಣೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸೋಣ. ಒಂದು ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಹುಡುಕಿದರೆ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ? ಒಂದು ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸುಳ್ಳಾಗಿಬಿಡುವುದೇ? ಈ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಕುಂಕುಮ ಇಡುತ್ತಿರುವ ಶತಕೋಟಿ ಭಾರತೀಯರ ಆಚರಣೆಗಳು ಏಕೆ ಹಾಗಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆ? ಹಾಗಾಗಿ ಈ ವಾದದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವವರೂ ಇರಬಹುದು. ಕುಂಕುಮ ಇಡಲು ನಮಗೂ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನೀವು ಸುಮಂಗಲೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಾವುದಾದರೂ ದೇವರ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೆ, ಹರಕೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದರೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಅದೊಂದು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆ?' ಎನ್ನುವ ವಾದ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಯಾಕೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ಉತ್ತರ ಹೊಳೆದಿರಲಿಲ್ಲವೇ? ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ *'ಕಾರಣಗಳು'* ಅವರಿಗೇಕೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ. 'ಹಣೆಗೆ ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಏಕೆ ಇಡುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಸುಮಂಗಲೆಯರು ಹಾಗೂ ಭಕ್ತರು ಅದನ್ನು ಇಡುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಭಾರತೀಯರೇಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಸುಮ್ಮನಾಗಲಿಲ್ಲ? ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಏಕೆ ತಿರುವಿ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಡೆದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸಹಸ್ರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬುನಾದಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಏಕೆ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ 'ಕಾರಣ' ಎಂದು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವುದರ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಯೇ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವ 'ಕಾರಣ'ವಿದೆ?

ಹಾಗಾದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದರ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ? ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸುಮಂಗಲೆಯರು, ಭಕ್ತರು ಕುಂಕುಮವನ್ನೇ ಏಕೆ ಇಡಬೇಕು? ಅದರಲ್ಲೂ ಹುಬ್ಬಿನ ನಡುವೆಯೇ ಏಕೆ ಇಡಬೇಕು? ಎನ್ನುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಪಾಶ್ಯಾತ್ಯರಿಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವುದರ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಹಾಗೆ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ *'ನಿರ್ದೇಶನ'* ಯಾವುದು? ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಎಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು 'ನಿರ್ದೇಶನ' ಇರಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಕಾರಣವನ್ನು (ನಿರ್ದೇಶನ) ಅವರು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಹಣೆಗೆ ಅಮೃತಾಂಜನವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ವೈದ್ಯಕೀಯ ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ. ಈ ನಿರ್ದೇಶನದ ಪ್ರಕಾರ, ಹಣೆಗೆ ಅಮೃಂತಾಂಜನ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ತಲೆನೋವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ಅಮೃತಾಂಜನವನ್ನು ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕುಂಕುಮ ಇಡಲು ನಮಗಿರುವ ನಿರ್ದೇಶನ ಯಾವುದು? ಇನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಕುಂಕುಮ ಇಡುವಂತೆ ನಮಗೆ ನಿರ್ದೇಶನ ನೀಡಿರುವ ನಮ್ಮ 'ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ' ಇಲ್ಲವೇ ನಮ್ಮ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥ ಯಾವುದು? ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಪುರಾಣ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ರೂಢಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ.

ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ('ಸತ್ಯ' ಎಂದು) ನಂಬಿ ನಾವು ಕುಂಕುಮ ಇಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ *ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ 'ನಂಬಿಕೆ' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ,* ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಏನೋ ಹೇಳಿದೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ನಂಬುವ ಮೂಲಕ ಆ ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತೇವೆ. ಒಮ್ಮೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕುಂಕುಮ ಇಡುವುದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಆಗ ಅದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದೇವೆ: ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೋರಿಸುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕೆಲಸ ಭರದಿಂದ ಸಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ. ನಾವು ಹಿರಿಯರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಂಬಿ ಕಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ನೀವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಏನನ್ನು ನಂಬುತ್ತೀರೋ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಲೇಬೇಕು. ಒಮ್ಮೆ ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮೂಢ, ಅನೈತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದೇ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಥನೀಯ ಎಂಬುದು ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ನಿಲುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೇ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣಗೊಂಡು ವಿಶ್ವದೆಲ್ಲಡೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ನೀವು ನಂಬಿಕೊಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಿಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯನ್ನೂ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎರಡು ಕವಲುಗಳು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವು ಏನೇ ಇರಬಹುದು, ನಿಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರಲೇಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮನ್ ಚಿಂತಕರೇನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಸತ್ಯವೊ? ಸುಳ್ಳೊ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೆ ತೊಡಕಾಗಬೇಕು? ಅವುಗಳೇಕೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು? ಪೂರ್ವಜರು ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡು ನಮಗೆ ದಾಟಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವೊಂದೇ ಸಾಲದೆ? ದೇವತೆಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ನಡೆಸಿದರೂ ಕೂಡ ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರೋಮನ್ ಚಿಂತಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಮರ್ಥನೆ ಏನೆಂದರೆ ಅವು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ನಂಟು

ಕ್ರೈಸ್ತರೇಕೆ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಆಚರಣೆಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ಅವಿನಾಭಾವಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣವಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಕೂಡ ನಗರ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ

ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳಾದ ಯೆಹೂದಿಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ಎದುರಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಂತ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ದೇವರು ಸುಳ್ಳು ಎಂದಂತೇಯೇ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ರೋಮನ್ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಇದು ರೋಮಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾದ ಅಪರಾಧವಾಗಿತ್ತು. ನಗರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಗರವಾಸಿಗಳಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲರೂ ಪೂಜಿಸದಿದ್ದರೆ ಇಡೀ ನಗರಕ್ಕೇ ಅನಿಷ್ಟ ಕಾದಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೇ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರದು ನಿಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಹಾಗಾಗಿ ರೋಮನ್ನರು ಯೆಹೂದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ತಮ್ಮದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡಲು ಸವಾಲು ಹಾಕಿದರು. ಇದೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಹಾಗೂ ಯೆಹೂದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಲ್ಲೆಗಳು ನಡೆದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಈ ಸವಾಲಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡ ಹುಟ್ಟಿತು.

ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಯೆಹೂದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಳೇ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಮ್ಮದು ಪೂರ್ವಜರ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಆಗ ಫಜೀತಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ. ಯೆಹೂದಿಗಳ ಗಾಡ್ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೆಹೂದಿಗಳಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. ಮೇಲಾಗಿ ಅವನು ಕ್ರಿಸ್ತನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯೆಹೂದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಕ್ರೈಸ್ತರಿಗೆ ಪೂರ್ವಜರೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತನಿಂದ ಗುರುತಿಸದೇ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಫಜೀತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಕ್ರೈಸ್ತರು ತಮ್ಮದು ಸತ್ಯದೇವನ ವಾಣಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳು ಸತ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮದು ಧರ್ಮ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೇ ಪೂರ್ವಜರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರುಡಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ತಮ್ಮದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಟ್ಟು, ರಿಲಿಜನ್ನೆಂದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೆ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಾದವು ಎಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ರಿಲಿಜನ್ನನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ.

ಅದೇ ವಾದವೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಧೋರಣೆಯ ಒಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಾದ.

ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯ ಗೊಡವೆ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿಯೇ ಆಚರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಇರುವ ಬಲವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಮಳೆ ಬರಿಸಲೆಂದು ಕೆಲವು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿಯೇ ಆ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಹಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿಗದಿತ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಮಳೆ ಬರುವುದು ಖಚಿತ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಬೇಸಿಗೆ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅವರು ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಮಳೆ ಬರುವ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಕಪ್ಪೆಗಳಿಗೆ, ಕತ್ತೆಗಳಿಗೆ, ಮಂಗಗಳಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಕೂಡ ಮಳೆರಾಯನಿಗೆ ಕೋರಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಜನರು ಎಂದಿಗೂ ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಬರಬೇಕಿದ್ದ ಮಳೆ ತಡವಾದಾಗ ಇಲ್ಲವೇ ಬರದೇ ಹೋದಾಗ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂಗಾರಿನ ಉಳುಮೆ ಆರಂಭಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನಾರು ಹೂಡಿ ಹೊಲ, ನೇಗಿಲು, ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿ ಉಳುಮೆ ಶುರು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿತ್ತಿದ ಬೆಳೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರಲಿ ಎಂದು ನಂಬಿ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜನರು ಈ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುವುದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಮಂದೆ ಆ ಬೆಳೆಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ರೈತರು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಯೂ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಾವು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿಯೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವರೆಗೂ ಸಾಧಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜನರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಊರಿನಲ್ಲಿ ಹಲವರಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆ ಬಂದಾಗ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಆ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಕಾಯಿಲೆ ಬಂದರೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವ ಕಾಯಿಲೆಗಳೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಹೋಗುವ ಯೋಚನೆ ಅವರಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಹೊರಟಿರುವ ವಿಷಯ ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನರು ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಾವು ಆಚರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು 'ಸತ್ಯ' ಎಂದು ನಂಬಿಯೋ, ಇಲ್ಲವೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡೋ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಅವರು ಸತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆ ಆಚರಣೆಗಳು ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಇರುವ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಭಾರತಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ ಇಲ್ಲವೇ ಪುರಾಣ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರಿಗಿರುವ ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ಗ್ರಂಥದ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ-ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ನಮ್ಮದು ಧರ್ಮ ಅಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಆಧುನಿಕರು ಆ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯದ ಆಧಾರ ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಬನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯದ ಆಧಾರ ಒದಗಿಸುವ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವರು ವೇದ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲ ಹುಡುಕಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. "ವೇದಗಳಿಗೆ ಹಿಂದುರಿಗಿ" ಎನ್ನುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಹೇಳಿಕೆ ಕೊಟ್ಟ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್ ಅವರ ಮಾತು ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮ ಅಡಗಿದೆ ಅದನ್ನು ಮರುಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಚಾರವಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಮತ ಇದೆಯೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ, ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಎಂದು ಪಾಲಿಸುವುದು, ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖವಿರದೇ ಇರುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು "ಮೌಢ್ಯ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೈಬಿಡುವುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಆ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದ ಹಲವು

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್ ಅವರ ಬೆಂಬಲವೂ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಬೆಂಬಲ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅತ್ತ ಬ್ರಿಟಿಷರೂ ಕೂಡ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟರು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರ ಇರುವುದನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ಧರ್ಮ ಅವರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇರದಿದ್ದ ಆಚರಣೆ ಅದು ದೇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಂಬಿಸುತ್ತಾ, ದೇವರ ಬದಲು ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು (ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ) ಡೆವಿಲ್‌ನ ಕೆಲಸ ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಠ್ಯದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಮೌಢ್ಯ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಅವರು ಬಂದರು.

ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆ ಚರ್ಚೆ

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಮತ್ತು ಆಚರಿಸಬಾರದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮರ್ಥನೆ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಆಚರಿಸಿದರೆ ಅದು ಮೌಢ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ, ಅದನ್ನು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗೊಳಿಸುವ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿವರಿಸಲಾಗದ್ದನ್ನು, ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದ್ದನ್ನು ನಂಬಲೂಬಾರದು, ಆಚರಿಸಲೂಬಾರದು. ರಾಕೆಟ್ ಉಡಾವಣೆಗಳಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ರಾಕೆಟ್‌ಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಗ್ರಹಣದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಇಂತಹ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಗಳನ್ನು, ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಏನರ್ಥ? ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬಳಿಕ ಇಂತಹ ಅಪಾದನೆ ಹೊರಬೇಕಾದವರು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು. ಜನರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕಾದವರು ಅವರನ್ನು ಮೌಢ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತರಬೇಕಾದವರು ಹೇಗೆತಾನೆ ಮೌಢ್ಯ ಆಚರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ರಾಜಕಾರಣಿ ಹೋಮ, ಹವನ ಮಾಡಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ, ವಿಧಾನಸೌಧದ ಕೊಠಡಿಗಳನ್ನೋ ಇಲ್ಲವೇ ಅವರಿಗೆ ನೀಡಲಾಗುವ ಸರಕಾರಿ

ಬಂಗಲೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತು ಆಧರಿಸಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿಸಿದರೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ವರ್ಸಸ್ ಮೌಢ್ಯದ ಚರ್ಚೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಬಹುತೇಕರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆ ಆಚರಣೆ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಯಾವ 'ಕಾರಣ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇರಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಹಿಂದಿಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಬದಲಾಗಲೂಬಹುದು. ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಯಾಕೆ ಕೋಳಿ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತೀರಾ? ಎಂದು ಊರಿನ ಒಂದಷ್ಟು ಜನರನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಒಂದೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಕುಂಕುಮ ಇಡುವುದು ಯಾಕೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ತಾವು ಸುಮಗಲಿ, ಯಾವುದೋ ದೇವರ ಭಕ್ತ, ಯಾವುದೋ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಸೇರಿದವರು ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಕಾರಣ ನೀಡಬಹುದು. ಅದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲವೇ? ಆ ಆಚರಣೆ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುವವನಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಚಿಂತಕರು, ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಕಾರಣ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇವರು ಬಯಸುತ್ತಿರುವ, ಇದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು?

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರಣ ಲೌಕಕವಾದ ಪೇಲವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ. 'ಸತ್ಯ' ಇಲ್ಲವೇ 'ಪಠ್ಯದ ನಿರ್ದೇಶನ'ವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅವರು ರೀಸನ್ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿರ್ದೇಶನ ಇರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ಆಚರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಲ್ಲಂತಹ ಪಠ್ಯ. ಉದಾ: ಗಾಡ್‌ನಿಂದ ಅವತೀರ್ಣಗೊಂಡ ಬೈಬಲ್‌ನಂತಹದ್ದು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಬೈಬಲ್‌ನ ನಿರ್ದೇಶನಗಳ ಅನುಸಾರವೇ ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನಾಚರಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೈಬಲ್‌ನ ನಿರ್ದೇಶನವಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸ ಆಚರಣೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದು.) ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಸತ್ಯ=ನಂಬಿಕೆ=ಆಚರಣೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸುಸಂಗತತೆ ಇದೆ. ಸತ್ಯವೇ ಅಕ್ಷರರೂಪ ತಾಳಿದ ಬೈಬಲ್‌ನ ನಿರ್ದೇಶನದ ಮೇರೆಗೆ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪ ತಾಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ

ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ ನಡುವೆ ಮಿಸ್ಸಿಂಗ್ ಲಿಂಕ್ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬುವುದೇ ಬೇರೆ, ಆಚರಿಸುವುದೇ ಬೇರೆ. ಎರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ದೇವರಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುವುದೇ ಬೇರೆ, ದೇವಸ್ಥಾನ, ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದೇ ಬೇರೆ. ದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಷ್ಟಗಳೂ ದೂರವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜನ ನಂಬಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆ ಆಚರಣೆ ಪೂರ್ಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯರ ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕವೇ ಬೇರೆ. ಆಚರಣೆಯ ಲೋಕವೇ ಬೇರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಎರಡೂ ಸಂಪೂರ್ಣ್ಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ; ಪೂರ್ಣ ಅವಲಂಬಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಖ್ಯಾತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಲುಡ್‌ವಿಗ್ ವಿಟ್ಗೆನ್‌ಸ್ಟೆನ್, ಫ್ರೇಜರ್‌ನ *ಗೋಲ್ಡನ್ ಬೊ* ಕುರಿತು ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ: "ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಕುರಿತು ವಿವರಣೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ನನಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಾಜನ ವಿಧಿ–ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿತ ಹತ್ಯೆಯ (ritual murder) ಕುರಿತು ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. (ಆಫ್ರಿಕದ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ರಾಜನು ಇನ್ನೂ ಸಣ್ಣವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಜೀವತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ರಾಜನ ಈ ಜೀವತ್ಯಾಗ ಅಥವ *ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹತ್ಯೆ* ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಬಹಳಷ್ಟು ಆಚರಣೆಗಳಿದ್ದವು.

ಫ್ರೇಜರ್ ಕೊಡುವ [ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಆಚರಣೆಯ ಕುರಿತು] ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನೆ ಗಮನಿಸಿ: "ಅವರು ರಾಜನನ್ನು ಇನ್ನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಾಯದ ಉತ್ತುಂಗ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಹತ್ಯೆಗೈಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ, [ಫ್ರೇಜರ್ ವಿವರಿಸುವಂತೆ] ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹತ್ಯೆಗೈಯದಿದ್ದರೆ ರಾಜನ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಾಜಾ ಇಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆ ಅನಾಗರಿಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದು: ಎಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿ ಆ ಆಚರಣೆಯು ಆ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಅವೆರಡೂ ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿರುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟೆ. (ಬೇರೆ ರಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇವೆ ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಆ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆಚರಣೆ ಅಸ್ಥಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಆ ಆಚರಣೆಯಿಂದಲೇ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.)" ಇದಕ್ಕೆ ವಿಟ್ಗೆನ್‌ಸ್ಟೆನ್ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಫ್ರೇಜ಼ರ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಮ್ಯಾಜಿಕ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಳೆಬರಲಿ ಎಂದು ಮಾಡುವ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವಕಾರಿ ಎಂದೆನಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ರತಾಚರಣೆ ಕೈಗೊಂಡ ತಕ್ಷಣದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ತಡವಾಗಿಯೊ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮಳೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ. ಹಾಗಾದರೆ, [ನನಗೆ] ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಶತ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಜನರಿಗೆ [ಫ್ರೇಜ಼ರ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ] ಇಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ವಿಷಯವೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತಲ್ಲ."

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಆಚರಣೆಗೆ 'ಕಾರಣ' ಇರಲೇಬೇಂಕೆದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹಿರಿಯರು ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದೇ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಇರುವ ಏಕೈಕ ಮತ್ತು ಬಲವಾದ ಕಾರಣ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳು ಸತ್ಯದ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್‌ಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಕ್ರಮಬದ್ಧ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಮೌಢ್ಯ. ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದ ವಸಾಹತು ಚಿಂತಕರು, ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರು. ಆದರೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸಿಕ್ಕವು ಬಹುತೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಧಾರಗಳು ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವರು ಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮೌಢ್ಯ ಎಂದು ಸಾರಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಹೊರಟರು.

ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಏನೋ ಕಾರಣವಿದೆ, ಸತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಕೆಲವರು ಹುಡುಕಿ ಹುಡುಕಿ ಸುಸ್ತಾದರೂ, ಉಲ್ಲೇಖ (ನಿರ್ದೇಶನ) ಮಾತ್ರ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ' ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕೆಲವರು ಶೋಧಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೇ ಆಚರಣೆಯೊಂದರ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಯಾವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲೂ ಆಧಾರ ದೊರೆಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಏನು ಮಾಡುವುದು? ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸುವುದು? ಆಗ ಕೆಲವರು ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಚರಣೆ

ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡ ತೊಡಗಿದರು. ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಸೆಗಣಿಯಿಂದ ಕದರು ಹಾಕುವುದು ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಬ್ಯಾಕ್ಟೀರಿಯಾಗಳನ್ನು ಒಳಬರದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಆರೋಗ್ಯದ ಕಾಳಜಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಹಿಂದೂ ಹಕ್ಕಿನ ವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು, ಮತ್ತದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡವಿದೆ. ಇಂತಹ ಒತ್ತಡದ ಫಲವೇ, ಇಂದು ಭಾರತೀಯರ ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಇಂತಹುದೇ ವಿವರಣೆಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದಿನವೂ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೊಸ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ.

ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದನ್ನೇ ವಿಟ್ಗೆನ್‌ಸ್ಟೆನ್ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಟಾಗಲಷ್ಟೆ.[9] ಮಗುವೊಂದನ್ನು ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಾಯಿಯು ಆ ಮಗುವನ್ನು ತನ್ನ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ತೆಗೆಯುವಂತಹ ಆಚರಣೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯು ತಾನೇ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಹಡೆದೆನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ದೋಷಪೂರಿತವಾದ ಆಚರಣೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸಲಾರದು.

ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಒತ್ತಡ ಇದೇ ತೆರನಾದದ್ದು. ಅವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದ ಮೇಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅನೈತಿಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದೇ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಥನೀಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧರ್ಮಗಳು ವಿಶ್ವದೆಲ್ಲೆಡೆ ಸೆಕ್ಯುಲರೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಬಿತ್ತಿವೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಜವಾದ ಕ್ರೈಸ್ತನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಬೈಬಲ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆತ ಕ್ರೈಸ್ತನಾಗುಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಚರಿಸುವುದು ತಾನೇ ನೀತಿ. ಇದರ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಬದಲು ಒಂದೇ ಚಿಂತನೆಯ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು.

ಆದರೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳದ ಹಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮನ್ನರು, ಚೀನಿಯರು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯರು ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮ್ಮನ್ನರು ಈ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ದಾಖಲಿಸಿದದಾರೆ. ಅವರು 'ಟ್ರೆಡಿಶಿಯೋ' ಎಂಬ ಶಬ್ಧವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಟ್ರೆಡಿಶಿಯೋ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಜರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು. ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಒಳಿತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮನ್ನರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಅಂಥ ಅಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಕೇಡಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭಯವೂ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಹಾಗಂತ ರೋಮನ್ನರು ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕುರಿಗಳಂತೆ ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾ ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದರು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಿಸಿರೋ ಎಂಬ ಚಿಂತಕನ De Natura Deorem ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಅಂದಿನ ಚಿಂತಕರು ಅವರ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ವಿಚಾರ, ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಯೂ ಆದೇ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು, ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಚಿಂತನ ಮಂಥನವೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಯುಗದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ರೋಮನ್ನರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಅರ್ಥ, ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚಿಂತನ–ಮಂಥನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಆದರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಯುಗಕ್ಕೆ ಇದೇ ರೋಮನ್ನರ ವರ್ತನೆಗಳು ಒಗಟಾಗಿ ಕಂಡವು. ಇವರು ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅದೇ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರಲ್ಲಾ ಎನ್ನುವುದು ಇವರಿಗೆ ತರ್ಕ ಕಾಣದ ಒಗಟಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಯುಗದ ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಚರಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ರೋಮನ್ನರು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದು? ಇದಕ್ಕೆ ಐರೋಪ್ಯ ಚಿಂತಕರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ, ರೋಮನ್ನರು ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೋ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮನಗಂಡು ತೋರಿಕೆಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಆಷಾಢಭೂತಿಗಳು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರು.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಮೇಲಿನ ಚಿಂತಕರು ನಂಬಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ರೋಮನ್ನರ ಬಗ್ಗೆ ಅಂತಹ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಆದರೆ ತಮ್ಮ

'ಆಷಾಢಭೂತಿತನ'ಕ್ಕೆ ರೋಮನ್ನರು ಅದು ಪೂರ್ವಜನರ ಆಚರಣೆಗೆ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಮರ್ಥನೆ ಎಂದರು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗಲೂ ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು. ಅಬೆ ದುಬೆ ಎಂಬ ಫ್ರೆಂಚ್ ಮತಪ್ರಚಾರಕ ಹೇಳುವಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಎದುರು ಅವರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಿದರೆ ಏನೂ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸ್ವತಃ ತಾವು ನಗುವುದಲ್ಲದೆ, ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಮತಪ್ರಚಾರಕರಿಗೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ದೇವತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಬೆದುಬೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿದರೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಅವರು ಏಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಈತನಿಗೆ ಒಗಟಾಗಿ ಕಾಡಿತು. ಅದಕ್ಕವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅನೀತಿವಂತರು, ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

5.3. ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರವಾದದ ಅರ್ಥ

ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಹಮತವಿದೆ. ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಸರಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸರಿ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವರು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶ, ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಕಾರಣ ಕೇಳಿದರೂ ಅವರೂ ಕೂಡ ತಮಗೆ ತೋಚಿದ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೂ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇತ್ತ, ಆಧುನಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿದ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಹಲವಾರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜನರ ಹೇಳಿಕೆಗಳೇ ನಿರೂಪಕರ ಮಾತೂ ಅದಂತಾಯಿತು.

ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅದೆಂದರೆ, 1) ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಲ್ಲ. 2) ಆಚರಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಸಕಿಹಾಕಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. 3) ಆಚರಣೆಗಳು

ಆಚರಿಸುವವರಿಗೆ ಹಿಂಸಾದಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 4) ಹಿಂಸೆ ಕಾಣದಿರುವ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಮಾನ, ತರತಮ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 5) ಹೋಮ, ಹವನ, ಅಭಿಷೇಕ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಡಬ್ಬಗಟ್ಟಲೆ ತುಪ್ಪ, ಹಾಲು ಸುರಿದು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಟೀಕಾಕಾರರು ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಸ್ವರ ತೆಗೆದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಈ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪ್ರತಿ ಆಚರಣೆಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ತರ್ಕಬದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜನರ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಂಬಿಯೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನೇ ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅರ್ಥ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಎಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗೀಳು. ಅರ್ಥ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅವು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ದಾಟಿಸುವಲ್ಲಿ ತೀರಾ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಂಬಿರುವ ಸತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಬಹುಷಃ ನಾವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಿತಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವೂ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ನಾಗಲೀ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜೀವನ ಕ್ರಮವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗಲಾರವು. ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜರುಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಕಲಿಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಅವುಗಳ ಕುರಿತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೇನೂ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದು, ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾಜ್ಞಾನ ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕ.

5.4. ಆಚರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ನೇಯ್ಗೆ

ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂಭಾವ್ಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: 1) ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅನುಕರಿಸಿ ಆಚರಿಸುವುದನ್ನು ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನಿಗೂ ಕಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜರುಗಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಃ, ಯಾವುದೋ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು 'ಕಲಿಕೆಯ ಕಲಿಕೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಬಹುದಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಾಗಲೀ, ಹುನ್ನಾರವನ್ನಾಗಲೀ ಆರೋಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅವು ಯಾವುದೋ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಲೀ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಇವೆ ಎಂಬುದೂ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆ. ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬನು ಕ್ರಿಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು, ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಆತನಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕುರಿತು ಏನೇನು ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಓದಿ, ಕೇಳಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಕಲಿಕೆಗೆ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಜನರಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಆಚರಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುವುದೇ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ಜನರ ಜೀವನಕ್ರಮವೂ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

2) ಅನೇಕ ವಿಧ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿರುವಂತೆ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅವು ಜನರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬೇಲಿಗಳಿಲ್ಲದೇ ಜನರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವ, ಬೆರೆಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದರೆ ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧವು ಶಿಥಿಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಷಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಬಂಧವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತಲೂ ಬಿಗಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯೇ ಕಾರಣ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅತಿ ಅಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧ ಕುಸಿಯುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನಮ್ಮ ಜನರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅವರು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಹನಾ ಗುಣದಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಹ್ಯತೆಯೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜನರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

* * *

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ:

---

1. ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ, ಓದಿರುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಅರ್ಥಗಳಷ್ಟೇ ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಇವು ಇದೇ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದೇನೂ ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅಷ್ಟೆ.
2. ವಿಚಾರವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪಂಥ. ಈ ಪಂಥ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿತು. ಇದೇ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು, ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿತು. ಇದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನೇ ರೂಢಿಗೆ ತುಂತು.
3. Karl, R. Popper. 1962. "Towards a rational theory of tradition", In, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, chapter 4, Newyork: Basic Books. P. 120-135
4. Eliot T. S. 1920. "Tradition and the Individual Talent" (1919). *The Sacred Wood*. London: Methuen & Co. Ltd.

5. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. 2010. "ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ". *ತೊಂಡುಮೇವು (ಕಂತೆ ಒಂದು)*. ಬೆಂಗಳೂರು: ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್. ಪುಟ 302
6. Eliot T. S. 1920. "Tradition and the Individual Talent" (1919). *The Sacred Wood*. London: Methuen & Co. Ltd. P. 46
7. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ., 2009. ಡಾ.ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್. (ಸಂ.) *ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಸಂಪುಟ –1,* ಬೆಂಗಳೂರು: ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ. ಪು. 122
8. ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರ ದೊರಕಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಂದು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಹುಡುಕಿದರೂ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಇಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಪ್ಪು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಉತ್ತರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಉತ್ತರ ಲಭ್ಯ ಇರುವ ಕಡೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅರ್ಥ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದೇವರುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತೀರಾ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ, ಹಲವು ದೇವರುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದು ಅವರ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಇರುವುದೇ ಒಬ್ಬ, ಅದು ಏಸು ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೇವರುಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಕುರಿತು ನೀವು ಯಾಕೆ ಆ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುತ್ತೀದ್ದೀರ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅದೇ ರೀತಿ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.
9. ಉದಾ: ತುಳಸಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಔಷಧೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಂಜಾನೆಯ ಹೊತ್ತು ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ರೋಗನಿರೋಧಕ ಗುಣ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತ ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ವಿಟ್ಗೆನ್‌ಸ್ಟೆಯ್ನ್ ವಾದ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಆರು

ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ಆರು

ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ

ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಆರು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಈ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದೊಂದೂ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲೂ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಕೋಮುವಾದ: ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸುತ್ತ ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಬಳಿಕ ಆಯಾ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಕೋಮುವಾದ'ದ 'ಅರ್ಥ'ವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೋಗದೆ ಕೋಮುವಾದದ ಕುರಿತ ಈಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಿರುವ 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನ' ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನ, ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನೋಡದೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಆ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಥನದ ಚಿಂತನಾ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಬಳಿಕ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಪರಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜವೂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು (ಸಮುದಾಯವನ್ನು) ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧರ್ಮದವರಾದ್ದರಿಂದ

ಪರಸ್ಪರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮನಗಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಅವರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು. ಭಾರತೀಯರು ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರೆಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಕಥನವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಚರ್ಚೆ: ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ' ಎನ್ನುವ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಟ್ರೂ ರಿಲಿಜನ್, ಫಾಲ್ಸ್ ರಿಲಿಜನ್ ಎನ್ನುವ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದಂತೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮ. ಉಳಿದವು ಅಸತ್ಯ ಧರ್ಮಗಳು (ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮೇತರರನ್ನು ಪೇಗನ್ನರು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ). ಈ ಅಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಸತ್ಯ ಧರ್ಮೀಯನ ಪವಿತ್ರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು. ನೂರಾರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಸಂಚರಿಸಿ, ಜನರ ಸೇವೆ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಸತ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಸಂವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರಿಗೆ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವನ್ನು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕೆಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು. ಸಂವಿಧಾನ ಕೊಟ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಿಂದೂವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೋ, ಇಸ್ಲಾಮಿಗೋ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸಾಂಘಿಕ ಯತ್ನ ಇದರಿಂದ ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದು ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಉಲ್ಬಣಿಸಿತು. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ

ನಿಷೇಧ ಹೇರಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೂಪರ ಚಿಂತಕರು ಸರಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ಮತಾಂತರ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಕೂಡದು ಎನ್ನುವುದು ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತಕರ ವಾದ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ (ಸತ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ) ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಎನ್ನುವ ವಾದಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು.

'ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ' ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಅನ್ನು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮಭಾವ ಎಂಬುದೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ 'ತಟಸ್ಥತೆ' ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಜಾತ್ಯತೀತ ತತ್ವದ ಮೂಲ ಆಶಯ. ಆದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯ ಸಾಕಾರವಾಗಿದೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಆಶಯ ಈಡೇರಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿರುವುದು ಎಲ್ಲಿ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸರಕಾರವೂ ಜಾತ್ಯತೀತ ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಕಾನೂನು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಧರ್ಮದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹೋದರೆ ಅದು ಜನರಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನವೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ (ಉದಾ: ಶಬರಿಮಲೆ ಪ್ರಕರಣ) ಸರಕಾರದ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಎಂದೇ ಬಲಪಂಥೀಯರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ವೈಚಾರಿಕೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕಲು ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥನೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಜನರ ನಡುವೆಯೇ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ.

'ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ತರ್ಕಬದ್ಧ'ವಾದ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆಗೆ ನಿಲುಕುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿಯಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಚಿಂತನೆ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಕ್ಕೂ ನಿಲುಕದೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು 'ಮೌಢ್ಯಾಚಾರಣೆ'ಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಜನರು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ತರ್ಕ ಇಲ್ಲವೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಪರಂಪರಾಗವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏಕೈಕ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜನರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಚಿಂತಕರದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ outsider view ಆಗಿದ್ದರೆ ಜನರದ್ದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ insider view ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಹಾದಿಯಲ್ಲೇ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಪರಿಣಾಮವೇ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಚರಣೆಗೆ 'ಪಠ್ಯ'ದ (ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಇಲ್ಲವೇ spiritual text) ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಯಸುವುದು ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥವೊಂದರ ಸಮ್ಮತಿಬೇಕು; ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗ ಆ ಆಚರಣೆ ಅನುಸರಣಯೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಆ ಆಚರಣೆ ಮೌಢ್ಯಾಚಾರ ಅಥವಾ ಕಂದಾಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತನೆಯು ಗ್ರಹಿಸಿ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇರಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮ್ಮತಿ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಆಚರಣೀಯ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ. ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಮೌಢ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ, ಕೋಮುವಾದ, ಮತಾಂತರ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ, ಪರಂಪರೆ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭಾರತದ ಒಟ್ಟು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತವೂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಮಾಜವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಧರ್ಮದಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯರು ಒಂದೊಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯವೂ ಪರಸ್ಪರ ಮಾರಕವಾದ ವೈರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಮುಂದೆ ಪರಸ್ಪರ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವೈರತ್ವ ಮೊಳೆಯಲು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಮನಗಂಡ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಪ್ರಜಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಮೀಸಲಾತಿ ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಇದುವೇ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಸಂಕಥನ ಜೀವ ಪಡೆಯಲು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ವೈರಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವೈರಿಗಳಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾದವು. ಈ ಸಂಕಥನ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗಿದ್ದ ಮೂಲಭೂತ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಲು ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು, ಮತಾಂತರದ ಸಂಕಥನದಲ್ಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಆ ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಭ್ರಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಕ್ರೈಸ್ತ

ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಲ್ಪನೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಏಸುವಿನ ಸಂದೇಶ ಹೊತ್ತಿರುವ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳು ಈ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ರೂಪಗಳು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಅಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಮತಾಂತರಿಸುವುದು ಕ್ರೈಸ್ತರ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಚಿಂತನೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಕಥವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ, ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುವುದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಉತ್ಪನ್ನ ಎನ್ನದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ.

ಜಾತ್ಯತೀತ ತತ್ವ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾತ್ಯತೀತ ಚಿಂತನೆಯೂ ವಸಾಹತುಪ್ರಣೀತ ಸಂಕಥನ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಜಾತ್ಯತೀತ ಎನ್ನುವ ತತ್ವ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಐಹಿಕ ಜಗತ್ತು, ಮನುಷ್ಯ, ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಇದ್ದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜಾತ್ಯತೀತ ತತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಆ ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪವಿತ್ರ ಆತ್ಮವಿದೆ. ಒಂದೊಂದೂ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮ ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ಟೆಂಪೋರಲ್ ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂಬ ಎರಡು ಜಗತ್ತುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೌಕಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಟೆಂಪೋರಲ್ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಸರಕಾರದ ನಿಯಂತ್ರಣವೇನಿದ್ದರೂ ಈ ಟೆಂಪೋರಲ್ ಎಂದರೆ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ. ಮತ್ತೊಂದು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಜಗತ್ತು; ಇದು ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕವಾಗಿದ್ದು, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದೇವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಎಂದರೆ ಇದು ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಯಾರೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ದೇವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಗೂ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ವಿಚಾರಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವಿಲ್ಲ. ಇದು ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಿಂದ ಹೊರಗಿಡಬೇಕು. ಅದುವೇ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ತತ್ವ. ಸರಕಾರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಏನಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಭೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಚಿಂತನೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು

ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿತು. ಇದೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇದೇ ಮಾದರಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮುಕ್ತಿಗೆ ತಲುಪುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎನ್ನುವ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎನ್ನುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಕಥನವೂ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿ. ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೊರೆದು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಮೂಲ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನನ್ನು ಮರೆತು ಸಿಕ್ಕ ಸಿಕ್ಕ ವಸ್ತು, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಮರ, ಗಿಡ, ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ದೇವರು ಎಂಬಂತೆ ಪೂಜಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥದ ಸಮ್ಮತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳ ಕೆಲವು ಆಚಣೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಪೌರಾಣಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಅವು ಮಾತ್ರ ಆಚರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯ. ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳು ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆ. ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಈ ಸಂಕಥನವೇ ಇಂದಿಗೂ ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.

ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆದ ಹಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಭಾರತದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮಾಸ್ತಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಮುಖವಾಡಗಳ ಹಾಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು, ಅವು ತಮ್ಮ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಯಾವ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದು ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಿನ್ನ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅರಿಯುವಾಗ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತೆರೆದಿಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನದ ಸಣ್ಣ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಿದೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಅದು ತಾನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಿತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆಗು ಮಾಡುವಂತಹ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವೈಧಾನಿಕ, ಪರಿಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಕರಗಳ ಕೊರತೆಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಿತಿಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಸದೇ ಆದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಇದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ರಚನೆಗಳನ್ನೂ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದು, ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ನೋಟಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಧೋರಣೇಯೇ ಸರಕಾರದ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತ ಧೋರಣೆ ಬದಲಾದರೆ ಕಾನೂನುಗಳೂ ಬದಲಾಗುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಪುರಾಣ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಹೊಸ ಕಣ್ಣೋಟವೂ ಒದಗಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಕಣ್ಣೋಟದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದತ್ತ ಸಾಗುವಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಪುಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಲು ಇದು ನೆರವಾಗುವ ಆಶಾಭಾವವೂ ಇದೆ.

* * *

ಅನುಬಂಧ

ಪರಾಮರ್ಶನ ಪಠ್ಯಗಳು

1. ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ. 2001. *ಚೂರಿಕಟ್ಟೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕಲ್ಯಾಣಪುರ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.
2. ಅಬೂಬಕರ್ ಸಾ.ರಾ. 2008. *ದೇವರು ಧರ್ಮದ ಚಿಂತನೆ* ಕೆ. ಆರ್ ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ, ಡಾ.ಗೀತಾಶೆಣ್ಯೈ (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘ.
3. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. 2004. "ಬೆತ್ತಲೆ ಪೂಜೆ ಏಕೆ ಕೂಡದು." *ಯುಗಪಲ್ಲಟ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.
4. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. 2014. *ಹಿಂದುತ್ವ ಅಥವಾ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ.
5. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. 2015. *ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ.
6. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. 2015. *ಮಾತು ಸೋತ ಭಾರತ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ.
7. ಅಶ್ವಿನ್ ಕುಮಾರ್ ಎ.ಪಿ, 2017. *ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಕಾಶನ.
8. ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ. 1995. *ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ ವಿಚಾರ.* ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ (ಅನು.) ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.
9. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್. 2015. "ಮತಾಂತರ ಯಾಕೆ?" *ಡಾ.ಬಿ. ಆರ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ.* ಸುಮಾ ಬಿ.ಯು. (ಸಂ) ಎನ್.ಎಸ್ ಶಂಕರ್. (ಅನು.) ಗದಗ: ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ.
10. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತುಕೋಟಿ. 1982. *ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ
11. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತುಕೋಟಿ. 2003. *ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ.* ಧಾರವಾಡ. ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ

12. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತುಕೋಟಿ. 2014. *ಉರಿಯ ನಾಲಗೆ,* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

13. ಕುವೆಂಪು (ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಕೆ.ವಿ). 2015. *ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ,* ಮೈಸೂರು: ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

14. ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್. 2000. *ಟಿಪ್ಪೂ ಸುಲ್ತಾನ ಕಂಡ ಕನಸು.* ಧಾರವಾಡ: ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ.

15. ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್. 2015. *ತುಘಲಕ್* (ನಾಟಕ). ಧಾರವಾಡ: ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ.

16. ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್ ಅಜಕ್ಕಳ, 2016, *ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಸಂಕಥನ.* ಬಂಟ್ವಾಳ: ಚಿಂತನ ಬಯಲು.

17. ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್ ಅಜಕ್ಕಳ. 2011. *ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಸಸ್ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ.* ಬಂಟ್ವಾಳ: ಚಿಂತನ ಬಯಲು.

18. ಗಿರೀಶ್ ಭಟ್ ಅಜಕ್ಕಳ. 2016. *ಡಿಆರ್ ಮೂಡುಪಡು.* ಬಂಟ್ವಾಳ: ಚಿಂತನ ಬಯಲು

19. ಚಂದ್ರ ಪೂಜಾರಿ ಎಂ., ಡಾ.ಟಿ.ಆರ್ ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಮತ್ತು ಡಾ.ವಿ.ಎಸ್ ಶ್ರೀಧರ. (ಸಂ.) 2015. *ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಭಾಷಾ ಕೋಶ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

20. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ವಿ. 2009. *ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ.

21. ತಾರಿಣಿ ಶುಭದಾಯಿನಿ ಆರ್. 2010. *ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಎಂದರೇನು?.* ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

22. ಥಾಪರ್ ರೋಮಿಲ, ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯ ಮತ್ತು ಬಿಪನ್ ಚಂದ್ರ. 1998. *ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಲೇಖನ.* ಕೆ.ಎಲ್ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ರಾವ್. (ಅನು.) ಬೆಂಗಳೂರು: ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ

23. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ. 2013. *ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ.

24. ದೇವಿ ಜಿ.ಎನ್. 2015. *ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ನಂತರ.* ಬಿ.ಎ ಶಾರದ. (ಅನು.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

25. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್. 2011. *ಗಾಳಿ ಬೆಳಕು.* ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ: ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ.

26. ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯ ಕೆ.ಎಸ್. 2009. *ಮತಾಂತರ ಒಳ, ಹೊರ ಆಯಾಮಗಳು.* ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

27. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. 2010. "ಮತಾಂತರ: ಚರ್ಚೆಗೆ ನೆರವಾಗಲು ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ". *ತೊಂಡುಮೇವು (ಕಂತೆ ಒಂಬತ್ತು).* ಬೆಂಗಳೂರು: ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್.

28. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. 2010. "ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ". *ತೊಂಡುಮೇವು (ಕಂತೆ ಒಂದು).* ಬೆಂಗಳೂರು: ಬರಹ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್.

29. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. 2017. "ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವ ಹಕ್ಕುಗಳು." *ತೊಂಡುಮೇವು (ಕಂತೆ ಹತ್ತು)* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್.

30. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್. 1998. *ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ.

31. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. 1999. *ಬಹುಮುಖಿ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

32. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. 2014. *ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

33. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. 2015. *ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಬೆಲೆ ಬಾಳುವ ಬರಹಗಳು.* ಆಶಾದೇವಿ ಎ.ಎಸ್. (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ.

34. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ. 2015. *ಜಾತಿ ಸಂವಾದ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

35. ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ. (ಸಂ.) 2009. *ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ.* ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

36. ಭಂಡಾರಿ ಆರ್.ವಿ. 2003. *ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

37. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್. 2010. *ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

38. ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ. 2005. "ಅಂಕ." *ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ ಆಯ್ದ ಕಥೆಗಳು.* ಡಿ.ಕೆ ಶ್ಯಾಮಸುಂದರರಾವ್. (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಕಾಮಧೇನು.

39. ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ. 2005. "ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ನೀಲಿ ಪರದೆ." *ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಕುಂಞ ಆಯ್ದ ಕಥೆಗಳು.* ಡಿ.ಕೆ ಶ್ಯಾಮಸುಂದರರಾವ್. (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಕಾಮಧೇನು.

40. ಮಂಜುನಾಥ್ ಲತಾ, ಕೆ.ಎಲ್ ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಐಜೂರ್. (ಸಂ.) 2011. *ದೇಶವಿದೇನಹಾ, ಕಾಲವಿದೇನಹಾ,* ಬೆಂಗಳೂರು: ಮೌಲ್ಯಾಗ್ರಹ ಪ್ರಕಾಶನ.

41. ಮಹೇಶ್ ಕುಮಾರ್ ಸಿ.ಎಸ್. "ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿ ಏಕೆ ಕೂಡದು?." ಚಿಂತನ ಬಯಲು, ಸಂಪುಟ: 1. ಸಂಚಿಕೆ: 1.

42. ಮಹೇಶ್ ಕುಮಾರ್ ಸಿ.ಎಸ್. 2014, *ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲಾ ತೇರೋ ನಾಮ್.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್.

43. ಮೋಹನ್‌ದಾಸ್ ಕರಮ್ ಚಂದ್ ಗಾಂಧಿ. 2009. *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿ.

44. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ. 1997. *ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು,* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

45. ಮುತ್ತೇಗೌಡ ಟಿ.ಎನ್. 2012. *ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಯುವಸಾಧನೆ.

46. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ. 2004. *ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.

47. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ. 2010. *ಧರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ.

48. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ. 2011. *ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು.* ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ. ಬೆಂಗಳೂರು

49. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ. (ಸಂ.) 2000. *ಧರ್ಮ (ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ: 3).* ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

50. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. 2003. *ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

51. ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬರಗೂರು 2010. *ಮರ್ಯಾದಸ್ಥ ಮನುಷ್ಯರಾಗೋಣ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ.

52. ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬರಗೂರು. 1998. *ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

53. ರಾಮ್ ಪುನಿಯಾನಿ. 2007. *ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಸಚಿತ್ರ ದರ್ಶನ.* ನಾ ದಿವಾಕರ. (ಅನು.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ.

54. ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ. 2015. *ಬಹುವಚನ ಭಾರತ.* ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್. (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ.

55. ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ.ಆರ್. 2009. *ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಆಯ್ದ ಬರಹಗಳು.* ಕೆ.ವಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಸಂ. ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

56. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ. ಎಸ್ ಸಿರಾಜ್ ಅಹಮದ್. ಸಂ. 2004. *ಜಾಗತೀಕರಣ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಚಿಂತನ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.

57. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. 2010. *ಸಾಹಿತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ.* ಡಾ.ವಿ.ಎಸ್ ಶ್ರೀಧರ. (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ.

58. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. 1993. *ಗುಣಮುಖ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ.

59. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. 2009. *ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಸಂಪುಟ–1.* ಡಾ.ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್. (ಸಂ.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ.

60. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಸಿ.ಜಿ, ಫಾ.ಚೆಸರಾ. ಸಂ. 2009. *ಮತಾಂತರ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಂಚಲನ.

61. ಲೋಹಿಯಾ ರಾಮಮನೋಹರ. 2011. "ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ." *ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ.* ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್. (ಸಂ.) ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

62. ವಿನಯ್‌ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ. 2010. *ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

63. ಷೇಕ್ ಅಲಿ ಬಿ. 2004. *ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನ್.* ಹೊಸ ದೆಹಲಿ: ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್.

64. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್. 2001. *ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ.* ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ: ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪರಾಮರ್ಶನ ಪಠ್ಯಗಳು

1. Bernier, Francois. 1671. *The History of the late Revolution of the Empire of the Great Mogol*. London: moses pitt.

2. Bhargava, Rajeev, ed. 1998. *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.

3. Buyers, Reverend William. 1840. *Letters on India: With Special Reference to the Spread of Christianity*, London: John Snow.

4. CAD. 1946-1950. *Constituent Assembly Debates: Official Report*, New Delhi: Manager of Publications.

5. Carey, William. 1792. *An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Leicester.

6. Chandra, Bipan. 1979. *Nationalism and Colonialism in Modern India*. New Delhi: Orient. Longman.

7. Chandra, Bipan. 1984. *Communalism in Modern India*. New Delhi: Vikas Publishing House.

8. Chandra, Bipan. 1989, 8 November. "Communal Virus." *Hindustan Times*. New Delhi.

9. Chandra, Bipan. 1990. "Communalism and the State: Some Issues in India." *Social Scientist* 18(8-9).

10. Chandra, Bipan. 2004. *Communalism: A Primer*. New Delhi: Anamika Publishers.

11. *Christianity Today*. 1999. 'Protecting the Right to Convert' in *ChristianityToday*, 43(3).

12. Cossman, Brenda and Kapur, Ratna. 1999. *Secularism's Last Sigh*. New Delhi: Oxford University Press.

13. Cumming, Sir John, ed. 1932. *Political India 1832-1932: A Co-operative Survey of a Century*. London: Oxford University Press.

14. Dow, Alexander. 1768. 'A Dissertation Concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos' in P J Marshall (ed) (1970), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

15. Edward W. Said. 2001. *Orientalism*, New Delhi: Penguin Books.

16. Eliot T. S. 1920. "Tradition and the Individual Talent" (1919). *The Sacred Wood*. London: Methuen & Co. Ltd.

17. Foucault, Michel. 1977. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. ed. Donald F.Bouchard, Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: CornellUniversity Press.

18. Foucault, Michel. 1983. "Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia." Six Lectures given at the University of California, Berkeley.

19. Foucault, Michel. 2001. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).

20. Gandhi, Mohandas K. 1942. *To the Hindus and Muslims*, Anand T Hingorani (ed), Karachi: Hingorani.

a. (1960-1993): *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Government of India, New Delhi: Publications Division.

b. (1986): *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, Vol I, Raghavan Iyer (ed), Oxford: Clarendon Press.

21. Gelders, Raf and Willem Derde. 2003. 'Mantras of Anti-Brahmanism: Colonial Experience of Indian Intellectuals' in *Economic and Political Weekly*, 38(43).

22. Grafe, Hugald. 1972. 'Hindu Apologetics at the Beginning of the Protestant Mission Era in India' in the *Indian Church History Review*, 6(1).

23. Home Estmt – A. 1909 December. *Memorial from the Hindu Sabha, Lahore, regarding differential treatment in distribution of Government patronage etc.* (Simla Records Confidential) (F – 50-53)

24. Jordens, J F T. 1987. 'Gandhi and Religious Pluralism' in Harold G Coward (ed) (1987), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany: State University of New York Press.

25. Karl, R. Popper. 1962. "Towards a rational theory of tradition", In, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, chapter 4, Newyork: Basic Books.

26. Kaul, H K (ed). 1979. *Travellers' India: An Anthology*, New Delhi: Oxford University Press.

27. Khan, Syed Ahmed. (1873) 2000. The Causes of the Indian Revolt. Trans. by his two European friends. Karachi: Oxford University Press.

28. Khan, Syed Ahmed. 1982. The Present State of Indian Politics. Farman Fathepuri ed. Lahore: Sang-e-Meel Publications.

29. Kim, Sebastian. 2003. *In Search of Identity: Debates on Religious Conversions in India*, New Delhi: Oxford University Press.

30. Kitzan, Lawrence. 1970. 'The London Missionary Society and the Problem of Conversion in India and China, 1804-1834' in *Canadian Journal of History*, 5(2)

31. Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History*. Stanford: Stanford University Press.

32. Kothari, Rajni. 1992. "Pluralism and Secularism: Lessons of Ayodhya". *Economic and Political Weekly* 27(51/52):

33. Kuruvachira, J. 2006. *Hindu Nationalists of Modern India: A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva*. New Delhi: Rawat Publications.

34. Lach, Donald F. 1965. *Asia in the Making of Europe, Vol I: The Century of Discovery,* Chicago: The University of Chicago Press.

35. Manshardt, Clifford. 1936. *The Hindu-Muslim Problem in India*. London: George Allen and Unwin.

36. Mary, Countess of Minto, ed. 1934. *India, Minto and Morley 1905-1910*. London: Macmillan and Co., Ltd.

37. Menon, Nivedita. 2004. 'All Ye Faithless: Why Is Religious Conversion any Different From Other Conversions?' in *The Telegraph*, May 6.

38. Nandy, Ashis, ed. 1988. *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. New Delhi: Oxford University Press.

39. Nandy, Ashis, Shikha Trivedy, Shail Mayaram, et al., eds. 1995. *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*. Delhi: Oxford University Press.

40. Nandy, Ashis. 1970. "The Culture of Indian Politics: A Stock Taking" *The Journal of Asian Studies*

41. Nandy, Ashis. 1985. "An Anti-Secularist Manifesto." *Seminar*

42. Nandy, Ashis. 1994. *The Illegitimacy of Nationalism*. New Delhi: Oxford University Press.

43. Nandy, Ashis. 1995. "History's Forgotten Doubles." *History and Theory*

44. Nandy, Ashis. 1998. 'The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance' in Bhargava ed. *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.

45. Nehru, Jawaharlal. 1934. *Recent Essays and Writings on the Future of India, Communalism and Other Subjects*. Allahabad: Kitabistan.

46. Neufeldt, R W .1987. 'The Response of the Ramakrishna Mission' in Harold G Coward (ed) (1987), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany: State University of New York Press

47. Nietzsche, Friedrich. (1887) 1989. *On the Genealogy of Morals*. Trans and ed. Walter Kaufmann. New York: Random House.

48. Pandey, Gyanendra. 1992. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press.

49. Pandey, Gyanendra. 1992. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press.

50. Rabinow, Paul, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

51. Radhakrishnan, Sarvepalli. 1969. *Radhakrishnan Reader: An Anthology,* P Nagaraja Rao, K Gopalaswami and S Ramakrishnan (eds), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

52. Ram, P.R, ed. 1998. *Secular Challenge to Communal Politics: A Reader*. Mumbai: Vikas Adhyayan Kendra.

53. *Report of the Reforms Enquiry Committee – 1924* (1929) Calcutta: Government of India Central Publication Branch (also referred to as the *Muddiman Committee Report*).

54. Sarkar, Sumit. 1999. 'Hindutva and the Question of Conversions' in K N Panikkar (ed), *The Concerned Indian's Guide to Communalism*, New Delhi: Viking

55. Sen, Amartya. 1993. "The Threats to a Secular India." *Social Scientist* 21(3-4)

56. Singh, Khushwant and Bipan Chandra. 1985. *Many Faces of Communalism*. Chandigarh: CRRID.

57. Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought, 2 Vols*. Cambridge: Cambridge University Press.

58. Smith, W.C. (1946) 1985. *Modern Islam in India*. New Delhi: Usha Publications. Social Scientist 18(6/7) 4-20.

59. Swami Vivekananda. 1963. *The Complete Works of Swami Vivekananda,* Kolkata: Volume II, Advaita Ashrama.

60. Thompson, Edward. 1930. *The Reconstruction of India*. London: Faber and Faber Ltd.

61. Thorburn, S.S. 1894. *Asiatic Neighbours*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.

62. Vanaik, Achin. 1997. *Communalism Contested*. New Delhi: Vistaar Publications.

63. Vivek Dhareshwar. *Politics, Experience and Cognitive Enslavement: Gandhi's Hind Swaraj.* Economic and Political Weekly Vol. 45, Issue No. 12, 20 Mar, 2010.

64. Vyas, Neena. 2002. 'When Their Gods Failed Them' in *The Hindu*, Sunday October 20.

65. Young, Richard Fox. 1981. *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Vienna, Publications of the De Nobili Research Library.

66. Ziegenbalg, Bartholomeus. 1719. *Thirty Four Conferences between the Danish Missionaries and the Malabarian Bramans …in the East Indies, Concerning the Truth of the Christian Religion*, London: Trans by Philipps.

ಪತ್ರಿಕೆ, ನಿಯತಕಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಜಾಲದ ಪರಾಮರ್ಶನ ಪಠ್ಯಗಳು

1. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ 'ಲವ್ ಜಿಹಾದ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಬಹುಚರ್ಚಿತವಾದ ಹಾದಿಯಾ ಪ್ರಕರಣ
    a. ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಹಾದಿಯಾ ಪ್ರಕರಣದ ಪೂರ್ಣ ವಿವರ: https://en.wikipedia.org/wiki/Hadiya_court_case
    b. ಹಾದಿಯಾ ಪ್ರಕರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ: https://scroll.in/article/848663/ground-report-how-akhila-became-hadiya-and-why-her-case-has-reached-the-supreme-court
    c. ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕ ಶಫಿನ್ ಜಹಾನ್ ಅವರೊಂದಿಗಿನ ಹಾದಿಯಾ ವಿವಾಹ ಊರ್ಜಿತ ಎಂದು ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್ ಕೊಟ್ಟ ತೀರ್ಪು: https://timesofindia.indiatimes.com/india/kerala-love-jihad-case-sc-sets-aside-kerala-hc-order-that-annulled-hadiyas-marriage/articleshow/63215330.cms
    d. ತಾನು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹಾದಿಯಾ ಕೊಟ್ಟ ಬಹಿರಂಗ ಹೇಳಿಕೆ: https://www.hindustantimes.com/india-news/kerala-love-jihad-case-hadiya-says-she-converted-to-islam-married-muslim-man-of-her-free-will/story-hebpnm2fGumU5Ie2Io3NxN.html
2. ಮಹೇಶ್ ಕುಮಾರ್ ಸಿ.ಎಸ್. "ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿ ಏಕೆ ಕೂಡದು?." ಚಿಂತನ ಬಯಲು, ಸಂಪುಟ: 1. ಸಂಚಿಕೆ: 1.
3. Swami Dayananda Saraswati. 1999. *Open Letter to His Holiness The Pope John Paul II*, at URL: http://hindunet.org/conversions/pope99/to_pope_from_swami_dayananada_sa.htm
4. ಅಭಿಮನ್ಯು ಪಾಕ್ಷಿಕ. *ಕೋಮುವಾದ ವರ್ಸಸ್ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ* ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ. ಸಂಪುಟ 14, ಸಂಚಿಕೆ 6.

5. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ 'ಜಾತಿ ಸಂವಾದ'ದ ಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆ: http://jathisamvada.prajavani.net/
6. ಮತಾಂತರ ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರಣ : https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_conversion

* * *